



Alberto Flores Galindo

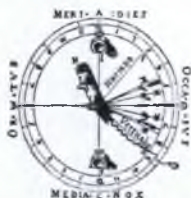
LOS ROSTROS DE LA PLEBE



Crítica



LOS ROSTROS DE LA PLEBE



CRÍTICA/HISTORIA DEL MUNDO MODERNO

Director: JOSEP FONTANA



ALBERTO FLORES GALINDO

LOS ROSTROS DE LA PLEBE

Presentación de
MAGDALENA CHOCANO

CRÍTICA
BARCELONA



Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Cubierta: Joan Batallé

Ilustración de la cubierta: fotografía de mediados del siglo XIX, estudio fotográfico Courret Hermanos (Lima).

© 2001: Cecilia Rivera

© 2001 de la Presentación, Datos biobibliográficos, Glosario y Cronología básica: Magdalena Chocano Mena

© 2001 de la presente edición:

EDITORIAL CRÍTICA, S.L., Provença, 260, 08008 Barcelona

e-mail: editorial@ed-critica.es

<http://www.ed-critica.es>

ISBN: 84-8432-289-0

Depósito legal: B. 38110-2001

Impreso en España

2001.—A&M Gràfic, Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

PRESENTACIÓN

La obra del historiador peruano Alberto Flores Galindo (1949-1990), que significó una renovación de perspectivas para la historia peruana y latinoamericana, ha circulado de un modo restringido en España. Los estudios y ensayos aquí reunidos dan una idea precisa de los problemas que abordó a lo largo de su actividad como historiador. Se trata de estudios que examinan la formación de una sociedad particular, la peruana, no limitándose a los momentos espectaculares y épicos como la conquista o las rebeliones, sino indagando con profundidad en los procesos de cambio en las percepciones, los modos de entender la vida social y la historia, las condiciones de vida de las élites y de las mayorías. También brindan un punto de partida para conocer una tradición historiográfica y sus debates, los cuales no son un simple reflejo, más borroso y menos lúcido, de los debates planteados en la historiografía europea. Por el contrario, estos debates se enraízan en tradiciones culturales e historiográficas de largo aliento y con su propia racionalidad. Desde este punto de vista, creemos que la obra de Alberto Flores Galindo es una salida a la «galería de los espejos» en que a veces se ha encontrado la mentalidad europea al entablar contacto con otras realidades.¹

La historia de los países americanos es peculiarmente problemática porque sus semejanzas institucionales e históricas con las formas europeas allí implantadas desde hace quinientos años pueden llevar a no ver las tradiciones culturales diferentes que allí también florecen e influyen. Asimismo, la existencia de formas propias y de una fuerte tradición autóctona puede llevar a concebir la identidad americana como algo absolutamente diferenciado, una «otredad» cerrada e inescrutable. Flores Galindo fue consciente de esta duplicidad del acontecer histórico en un país concreto: el Perú, y dedicó un esfuerzo paciente y sutil a captarlo. Le tocó cultivar la historia en una época especialmente desgarrada y a la vez sumamente prometedora para el país andino.

En la década de 1970, el Perú se hallaba bajo una dictadura militar que en nombre de la reforma social se esforzó por encuadrar al movimiento popular en una serie de aparatos burocráticos. El discurso nacionalista y el populismo del régimen concitaron la colaboración de algunos sectores izquier-

1. Josep Fontana, *Europa ante el espejo*, Barcelona: Crítica, 1994, pp. 148-156.

distas, entre los que estuvo el Partido Comunista Peruano (que seguía las directrices de la antigua URSS), pero no logró convencer a multitud de facciones en que se dividía la izquierda peruana (guevaristas, maoístas, trostkistas). Fueron años en que una vez más los militares se fortalecieron económica y socialmente a costa de las mayorías, aunque una vez desgastados por el ejercicio del poder, dieron paso a la democracia y regresaron a sus cuarteles en 1980. El ciclo de violencia que se abrió en 1980 con la declaración de la «guerra popular y prolongada» por parte de la facción comúnmente llamada «Sendero Luminoso»,² les dio un nuevo protagonismo bajo el manto de gobiernos democráticos, hasta que al despuntar el nuevo milenio los publicitados hallazgos de insólita corrupción les han hecho perder, por ahora, el control de la vida pública del país.

Alberto Flores Galindo no llegó a ver el desenlace de este ciclo político, pero publicó obras importantes para la historiografía peruana que marcaron el curso de los debates intelectuales de la década de 1990. Aunque las preocupaciones que aparecen en su trabajo sólo pueden entenderse en el marco de esta situación y de las polémicas, a veces bizantinas, que desgarraron a la izquierda peruana, no lo encontraremos devanándose los sesos para determinar los modos de producción predominantes en la sociedad peruana o si ésta tenía un carácter feudal o capitalista. Asumió los aportes del marxismo, pero para volcarlos en un proyecto intelectual de izquierda creador que exigía la investigación constante. Con esa actitud hizo un gran servicio a los jóvenes historiadores que se estaban formando y querían cultivar la historia como empresa de conocimiento y no de confirmación dogmática, pues los alentó a estudiar los diversos temas que la historiografía peruana tiene aún pendientes.

Una preocupación central en la obra de Flores Galindo fue desentrañar la historia de los sectores populares. Para él, el «pueblo», como se solía decir en aquella época, no era una categoría abstracta sino un universo de análisis, una posibilidad de perspectivas nuevas y multiformes. Ensayó varios enfoques para tratar de aprehender la experiencia popular que se podía desbrozar a través de los documentos de archivo: la «utopía andina» y la «plebe» fueron concepciones tentativas que utilizó para dar cuenta de la complejidad de una realidad cambiante. No se trataba de forjar «héroes» alternativos que sustituyeran a los héroes de la historia oficial; se trataba de poner en cuestión la misma noción de heroicidad que ha venido impregnando los discursos populistas de izquierda y derecha, para centrarse en las condiciones de vida de las clases populares. Otra preocupación central de su trabajo fue indagar en el papel del pensamiento y de los intelectuales en los proyectos de cambio social. Su curiosidad por la combinación entre lo autóctono y lo cosmopolita, entre lo popular y lo culto, no lo hizo restar un ápice de importan-

2. Su nombre es Partido Comunista del Perú. Su sobrenombre de «Sendero luminoso», procede del lema que usaban habitualmente: «Por el sendero luminoso de José Carlos Mariátegui». Su línea política se inspiraba también en Mao Tse Tung.

cia al estudio de las percepciones de los sectores populares para entender la historia peruana.

Los artículos que hemos seleccionado en esta compilación obedecen grosso modo a un orden cronológico. El primer texto, «Europa en el país de los incas: La utopía andina»,³ nos adentra en el tema de la «utopía andina»,⁴ formulación que tendría un fuerte impacto en el medio intelectual peruano suscitándose una polémica sobre su contenido. Era habitual entonces que los historiadores, en especial los llamados etnohistoriadores, se refirieran a la «cultura andina» como una entidad que había permanecido intacta pese a la colonización. En cambio, para Flores Galindo lo importante era entender la historia de esa cultura examinando la conciencia campesina como memoria histórica peculiar, generadora de una identidad cultural, que no permanece en un estado puro, siempre idéntica a sí misma, sino que es una forma de entender el mundo y de enfrentarse a sus injusticias. Encontró allí la raíz de una mitificación del pasado fundada en la idealización del imperio incaico como un proceso que acompañó la resistencia al régimen colonial. Estudió cómo en distintos momentos de la era colonial los portadores de esta idealización colectiva trataron de plasmarla en la historia misma, subrayando que no existía una utopía, sino varias utopías: la variante culta de los llamados intelectuales, la utopía aristocrática de los caciques y la desplazada nobleza inca, la utopía criolla, influida por la ilustración, la variante popular y anónima, transmitida oralmente a través del tiempo. En la constitución de estas utopías históricas, el olvido de lo local y el «recuerdo» dulcificado del imperio inca constituyó un particular tejido de la memoria colectiva campesina que se fue desarrollando durante el siglo XVIII para culminar en la gran rebelión de Túpac Amaru.⁵

Con el siguiente estudio, «Los rostros de la plebe»,⁶ cambiamos radical-

3. Apareció este trabajo (Lima, 1986) como anticipo del libro del que forma parte: *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (La Habana: Casa de las Américas, 1986), ganador del premio Casa de las Américas, y del cual se realizaron varias ediciones corregidas y aumentadas (Lima, 1987², 1988³; México, 1993⁴).

4. Alberto Flores Galindo publicó «Utopía andina y socialismo», *Cultura popular*, n° 2 (1981), pp. 28-35. Posteriormente publicó con Manuel Burga, «La utopía andina», *Allpanchis* (Cuzco), vol. xvii, n° 20 (1982), pp. 85-101. Manuel Burga ha examinado la utopía andina, definida básicamente como restauración inca, en su obra *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas* (Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988).

5. Además de la obra pionera de Carlos Daniel Valcárcel Esparza, *La rebelión de Túpac Amaru* (México, 1947), esta rebelión ha sido exhaustivamente estudiada por Scarlett O'Phelan, *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1783* (Cuzco) Centro Bartolomé de las Casas, 1985) y *La gran rebelión en los Andes: De Túpac Amaru a Túpac Catari* (Cuzco) Centro Bartolomé de las Casas, 1995).

6. Este estudio fue primero publicado en la *Revista Andina* (1986), de donde lo hemos extraído. Después se integró en *Aristocracia y plebe: Lima 1760-1830* (Lima, Mosca Azul Editores, 1984), libro basado en su tesis doctoral. Hay una segunda edición titulada *La ciudad sumergida: aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830* (Lima, Editorial Horizonte, 1991). Un comentario más extenso de la obra puede verse en M. Chocano, «Aportes y limitaciones de una visión del siglo XVIII peruano, Debate», *Allpanchis* (Cuzco), vol. XXII, n° 26 (1985), pp. 275-285.

mente de escenario, pasando a la ciudad de Lima y sus alrededores. Traza allí un cuadro detallado de los distintos grupos plebeyos entre 1760 y 1830. Bandidos, cimarrones, artesanos y esclavos comparten un espacio urbano controlado por la elite social y el estado colonial. Las tensiones producidas por la división de castas étnicamente diferenciadas penetran la mentalidad plebeya y limitan su accionar colectivo. El bandolerismo no desafía a fondo la sociedad colonial, sino que agudiza los conflictos en el mundo plebeyo, y bloquea otros modos de protesta social. La violencia de la justicia colonial públicamente ejercida refrenda la legitimidad del orden establecido. Los estereotipos del universo plebeyo vistos a través de la retina de la élite: ilegitimidad, violencia, inmoralidad, vagancia y ociosidad, se ponen en contraste con la experiencia vital de estos grupos extraída de los expedientes de archivo. Con estos hallazgos en la mano, Flores Galindo reevalúa las Tradiciones peruanas de Ricardo Palma, textos considerados fundacionales de la autonomía literaria peruana, como fieles retratos de la plebe urbana.⁷

«El horizonte utópico»,⁸ tercera pieza de esta compilación, retoma el tema de la «utopía andina» en la década de 1920, época crucial en que surgieron tres corrientes importantes para la vida política moderna del Perú: el socialismo de José Carlos Mariátegui, el aprismo de Víctor Raúl Haya de la Torre y el indigenismo en sus diversas vertientes. Flores Galindo considera que en esta etapa el contenido de la utopía no es el restablecimiento del señorío incaico como garantía de un orden justo, sino que la idea de la instauración de una sociedad socialista, sin explotadores ni explotados, adquiere mayor peso en esta creación colectiva. Da cuenta así de una ambigüedad en la propia «utopía andina» que, como veremos luego, creará una fuerte tensión conceptual. Este replanteamiento ocurre en un momento en que las mayorías campesinas del sur del Perú se movilizan y a la vez los sectores medios urbanos con aspiraciones modernizadoras y democráticas buscan un espacio mayor que el que les concede la dominación de la burguesía agroexportadora y financiera (llamada peyorativamente «oligarquía»). A estas movilizaciones tratan de responder los planteamientos indigenistas (en sus diversas corrientes), los populistas formulados por Haya de la Torre y los socialistas promovidos por José Carlos Mariátegui. La interpretación de la lucha campesina en un marco cerradamente étnico, como propone el indigenismo, o en un marco que busca asociarlos a un ideario socialista o populista (aprista) marca la producción teórica e histórica de estos años.

El cuarto estudio «Mariátegui y la III Internacional: El inicio de una polé-

7. El problema de los estereotipos femeninos en Palma ha sido recientemente estudiado en Francesca Denegri, *El abanico y la cigarrera: La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Flora Tristán, 1996).

8. Este estudio también es parte de su obra *Buscando un inca: identidad y utopía en el Perú* (La Habana, 1983¹; Lima, 1987², 1988³; México, 1990⁴).

9. Este texto es el primer capítulo de la obra *La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern* (Lima, 1980¹, 1982², 1989³; Madrid, 1991⁴).

mica (Buenos Aires, 1929)⁹ analiza un momento clave de la fundación socialista en el Perú. Mediante un minucioso examen de las discusiones de la Internacional Comunista, Flores Galindo nos hace ver el contraste entre un socialismo enraizado en la realidad de una tierra, defendido por los delegados peruanos Hugo Pesce y Julio Portocarrero, enviados por José Carlos Mariátegui, y el dogmatismo de la Komintern, encarnado por el argentino Vittorio Codovilla, para quien todos los países latinoamericanos habían de subordinarse al abstracto paradigma de «países semicoloniales». Es imposible exagerar la importancia de Mariátegui para la historia de la izquierda peruana y latinoamericana,¹⁰ pero este estudio no se limita a la biografía, sino que establece la autonomía del socialismo peruano respecto a las demás corrientes existentes, como base para la confluencia de la izquierda latinoamericana.

«La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú» es un ensayo publicado póstumamente en que trata de encontrar las claves de la violencia política que asoló el Perú en la década de 1980 y los elementos con que se iría forjando el proyecto autoritario que se erigió como única alternativa. En este texto, Flores Galindo parece llegar a confrontar las dos posibilidades que entrañaba su noción de la «utopía andina»: el impulso hacia una rígida jerarquización garantía de «orden» (el modelo imperio inca) y el impulso popular democrático que anima a los sectores populares peruanos en su lucha por la igualdad y la dignidad en una sociedad que se las niega de muchos modos.¹¹ Frente a la idea de anomia popular, a la que se atribuye la precariedad de la democracia peruana, Flores Galindo subraya la formación de numerosas asociaciones y clubes, la persistencia de la comunidad en el medio campesino y el papel del sindicalismo «clasista» (de la clase obrera) en la historia peruana. Señala, pues, que la democracia de base que existe en estas instituciones no encuentra un correlato en la política oficial peruana. En el contexto de guerra civil este desencuentro se hace más descarnado: se gasta más en «seguridad nacional» que en educación y salud, la violencia estructural del sistema se incrementa para enfrentar la violencia senderista. Flores Galindo examina el significado de esta guerra a la luz del enfrentamiento secular entre la nación y el estado que ha caracterizado a la historia peruana.

Incluimos finalmente la carta que escribió antes de morir exhortando a los miembros de su generación a no renunciar a las ideas socialistas. Vale la pena mencionar aquí, quizá hasta con tintes de aclaración, una acusación que acompañó los últimos años de la vida de Alberto Flores Galindo. Como es sabido, al iniciarse la década de 1980 Sendero Luminoso desató una decidi-

10. Son numerosas las ediciones de las obra de Mariátegui en el Perú. En España, la editorial Crítica publicó su obra capital *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (Barcelona, 1976 [agotada]). También Ediciones de Cultura Hispánica publicó una antología de sus textos al cuidado de Juan Marchena titulada *José Carlos Mariátegui* (Madrid, 1988).

11. Véase al respecto José Carlos Ballón. «Presentación», en Alberto Flores Galindo, *La tradición autoritaria: Violencia y democracia en el Perú* (Lima, Sur/Aprodeh. 2000), pp. 18-19.

da arremetida contra el estado peruano, arremetida que además de las bajas propias de la guerra en las personas de soldados y policías, se llevó de paso las vidas de muchos líderes populares, de campesinos y trabajadores que ya sufrían la habitual violencia «legítima» del estado. La situación que vivía el país era desesperada y los derechos humanos no importaban a nadie. Flores Galindo buscaba con todas sus armas intelectuales una explicación a la violencia tremenda que agobiaba el país; en un ambiente de cerrazón mental y de auge represivo, sus preguntas y sus respuestas eran incómodas. Con un poco de mala voluntad, en lugar de una explicación se podía quedar convencido de estar ante una justificación de los métodos de terror empleados por Sendero. Algunos intelectuales llegaron a acusar pública y privadamente a Flores Galindo de estar a favor de Sendero Luminoso. Dichas acusaciones no contenían ni un ápice de verdad, y así debe constar, pues, aunque es probable que estas palabras inculpativas no sean ya repetidas, ya el refrán advierte que de la mentira siempre algo queda, y es importante que no sea así.

Me parece que fue en 1985 cuando en una reunión en su casa, Flores Galindo reflexionaba con preocupación sobre la precaria situación de los intelectuales peruanos con quienes el estado no era nada generoso, sino más bien indiferente u hostil. Pero el sentimiento de desánimo no permaneció con él, pues un rasgo de su carácter era su optimismo inquebrantable, entonces nos dijo que ese no estar enfeudados al estado tenía al menos la ventaja de la independencia. Pienso que Flores Galindo hizo un uso fructífero y decidido de esa precaria ventaja, y de ello dan testimonio las páginas aquí reunidas.

MAGDALENA CHOCANO MENA

Barcelona, julio de 2001.

DATOS BIOBIBLIOGRÁFICOS

Alberto Flores Galindo Segura nació en Bellavista (El Callao) en 1949. Hizo estudios de historia en la Universidad Católica de Lima. Su tesis de licenciatura se convirtió pronto en un libro titulado *Los mineros de Cerro de Pasco, 1900-1930* (Lima, 1974¹, 1983²). Siguió estudios de doctorado en la Escuela de Altos Estudios (Francia) con los historiadores Ruggiero Romano y Pierre Vilar. A su regreso al Perú, enseñó en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica y, desde mediados de los años ochenta, comenzó a impartir cursos en el Departamento de Historia de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de esa universidad. También fue profesor invitado en la Universidad Autónoma de Barcelona en el año académico de 1985. Además de las obras citadas en las notas a pie de página de esta compilación, publicó *Arequipa y el sur andino: ensayo de historia regional, siglos XVIII-XX* (Lima, 1977). Junto con el historiador Manuel Burga publicó *Apogeo y crisis de la República Aristocrática: oligarquía, aprismo y comunismo en el Perú, 1895-1932* (Lima, 1979¹, 1981², 1984³ [revisada], 1987⁴). Realizó compilaciones importantes para el debate historiográfico como *El Pensamiento comunista, 1917-1945* (Lima, 1982), *Independencia y revolución, 1780-1840* (Lima, 1987) y, junto con Ricardo Portocarrero Grados, *Invitación a la vida heroica. Antología de José Carlos Mariátegui* (Lima, 1989). Antes de fallecer, en 1990, estaba estudiando la vida y obra del escritor José María Arguedas. Su viuda, la antropóloga Cecilia Rivera, ha compilado sus obras completas de las que ya han aparecido dos volúmenes en Lima. Numerosos artículos suyos aparecieron desde los años setenta en revistas como *El búho*, *El zorro de abajo*, *30 días* y en el *El diario de Marka*.

CAPÍTULO I

EUROPA Y EL PAÍS DE LOS INCAS: LA UTOPIA 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 de 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 UTOPIA 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 momento 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 ga-

nadería de camélidos, descubrieron la cerámica y el tejido, el trabajo sobre la piedra, la edificación de terrazas cultivables y de canales de regadío.¹

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 todo el área cultural, tuvo que aguardarse a los incas, quienes, como es bastante conocido, realizaron desde el Cuzco 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— 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. 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 encontró un sólido sustento la dominación colonial.² 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

1. La referencia es de John Murra y procede de un texto inédito citado en Luis Lumbreras. *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».

2. En un libro anterior titulado *Aristocracia y plebe*, Lima, Mosca Azul, 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?

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, Henry Favre, encontró tres grupos étnicos limítrofes, los asto, chunku y laraw, pero incomunicados a pesar de la cercanía geográfica, a causa de variantes ininteligibles del quechua y el kawki.³ 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.

La utopía andina son 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.

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

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

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

Friedrich Katz advierte una diferencia notable entre aztecas e incas.⁶ 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 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: apare-

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

IMPERIO INCAICO Y ESCOLARES DE LIMA (1985)

<i>Características</i>	<i>Respuestas</i>	<i>Encuestados (%)</i>	<i>Respuestas (%)</i>
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.

ce 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.

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), Cuzco (dos), Arequipa (uno) y Ancash (uno).⁷ Se podrían sumar relatos similares que circulan entre los shipibos y ashani, en la amazonia (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. Rodolfo Masías y Flavio Vera, «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*, Lima, Universidad Católica, año II, N.º 2, 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.⁸ Corridos en los 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 Cuzco:⁹ 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», 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 fósforos.⁹ Los intelectuales leyeron en el mito el anuncio de una revolución violenta. El sonido de ese río

8. Fani Muñoz, «Cultura popular andina: el Turupukllay: corrida de toros con cóndor», Lima, Universidad Católica, 1984, memoria de Bachillerato en Sociología. Informes proporcionados por el profesor Víctor Domínguez Condeso, Universidad Hermilio Valdizán, Huánuco.

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

subterráneo que parece emerger al terminar *Todas las sangres* (1984). 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 su imaginario, los mestizos parecen diluirse y quedan los indios frente a los blancos, teniendo a la violencia como único lenguaje y 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 Perú.¹⁰ 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 dependen 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.

LA UTOPIA 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 ajusta-

10. Cfr. «El Perú hirviendo de estos días...», cap. 6 de *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes* (varias ediciones).

das 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 lectores, 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 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 Cocaña. ¹³ Todos estos sueños se insertaban en la vida cotidiana de

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

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

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

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 prácticas.^{14 //}

Baczko sostiene que las utopías no han tenido una historia lineal e ininterrumpida. Hay periodos 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 Entre 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 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 embar-

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

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

go, para triunfar sobre las fuerzas del mal, requería de la colaboración de los hombres.¹⁶

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 espiritismo 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 Cristo.¹⁷ Quedaba implícito considerar que si los fieles se 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 Inkarrí, pero no nos adelantemos.

Nuevo mundo: fin del mundo. La correspondencia entre estos términos fue señalada hace muchos años por Marcel Bataillon.¹⁸ 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

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

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

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

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 milenaristas, 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 territorios.¹⁹ 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, estarán nueve novelas de caballería (1549).*

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 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 351. 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 Gomara 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,

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

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

* Es un error, la imprenta en Lima sólo se fundó en 1584. (*n. de la comp.*).

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

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 todo 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 peruano.²² 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 Testamento.²³

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 y 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 anonimato.²⁴ En el 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 siguiente.²⁵ Pero entonces los portugueses o judíos no sólo estaban afincados en Lima. Algunos se habían establecido en pueblos del interior.

Sólo 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 eran extranjeros.

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

23. John Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1972, pp. 110-111 y 170-173. Ver también Marcel Bataillon, «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. Guillermo Lohmann, «Una incógnita despejada: la identidad del judío portugués autor de la "Discricion General del Piru"», en *Revista de Indias*, Madrid, 1970, N.º 119-122, pp. 315-382.

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

EXTRANJEROS EN EL PERÚ (1532-1560)

<i>Lugar de origen</i>	<i>Número</i>
Portugal	171
Mediterráneo (Italia e islas)	240
Europa (norte y central)	59
Inglaterra y Francia	7
No identificados	39
Total	516

FUENTE: James Lockhart, *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 José Toribio Medina sostiene que los primeros judíos llegaron a partir de 1580. ✦

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.¹ 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* seis 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

26. José Luis Martínez, *Pasajeros de Indias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

27. John Phelan, *Op. cit.*, p. 113.

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,²⁸ 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 más.²⁹ 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.³⁰ 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 agosto 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.³¹ 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. Siguiéron los años. Los españoles llegarían a más de 4.000, de los cuales casi quinientos eran encomenderos. Habían conseguido tierra e indios median-

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

29. José Antonio del Busto, *La hueste perulera*; Lima, Universidad Católica, 1981, p. 52.

te sus armas. Aspiraban a «constituir una nobleza militar todopoderosa».³⁰ De allí a la autonomía no mediaba mucha distancia. Éste 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 Cuzco, 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, quien le había ofrecido colocarle 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 incluían 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 Pizarro 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 consciencia 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

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

31. Guillermo Lohmann, *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro*. Valladolid, 1971, p. 82.

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 transcende 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 1560.³⁴ 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

32. José Antonio del Busto, *Lope de Aguirre*, Lima, editorial Universitaria, 1965, p. 154.

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

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

(utilizando un término del jurista Matienzo), que el dominio de los descendientes de Pizarro era cuestionable.

UTOPIA ORAL Y UTOPIA 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. Aunque en el pasado se han 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 2.738.673 habitantes que se reducen a 601.645 indios en 1630.³⁵ 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 española.³⁶ 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 pudieron derrotar al inca y su ejército fue porque 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 no ción de culpa. La introducen en los vencidos como medio para dominar sus

35. David Noble Cook, *The indian population of Peru 1570-1620*, University of Texas.

* 36. Steve Stern, «El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI)», en *Allpanchis*, Cuzco, año XVI, N.º 19, 1982, pp. 49 y ss.

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 idolátricas, 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 irremediabilmente.³⁷

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 transfondo traumático que aún tiene el recordar este primer encuentro entre Europa y los Andes, entre Pizarro y Atahualpa.³⁸

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 de 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 Murúa significa tanto «volver la tierra»

37. Gonzalo Portocarrero, «Castigo sin culpa, culpa sin castigo», texto mecanografiado, Universidad Católica, Departamento de Ciencias Sociales (próxima publicación en *Debates en Sociología*).

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

como «quitar y desheredar lo suyo».³⁹ Todos estos contenidos no resultan necesariamente 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 (vasijas) mochicas a través de imágenes como el escudo y la porra atacando al guerrero.⁴⁰

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 nombres de hananpacha y hurinpacha. Pacha significa universo. El orden del cosmos se repetía en otros niveles. La capital del imperio, el Cuzco, 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 sí.⁴¹ 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 cosmos.⁴² El cristianismo podía ser leído desde una perspectiva politeísta. No era una religión dogmática e intolerante, Cristo, la Virgen y los

39. José Imbelloni, *Pachacuti IX*. Buenos Aires, editorial Humanior, 1970, p. 84.

40. Anne Marie Hocquenghen, «Moche: mito, rito y actualidad» en *Allpanchis*, Cusco, vol. XX, N.º 23, 1984, p. 145.

41. Tom Zuidema, *The Ceque system of Cuzco. The social organization of the capital of the Inca*, Leiden, 1964.

María Rostworowski, *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. Julio Tello, *Wira-Kocha*, Lima, 1923.

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 tierra.⁴³ El Cristo de los Milagros en Lima, el de Luren en Ica, el Señor de los Temblores en Cuzco. Este camino conduce a las imágenes del Cristo-pobre y 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 españoles.⁴⁴ Estas imágenes de Cristo han inspirado a artesanos contemporáneos como Mérida, de San Blas (barrio cuzqueño), 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 Macera.⁴⁵

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 similares han sido recogidos en Huánuco, Huancavelica, Ayacucho y Cuzco.⁴⁷ El pachacuti de la conquista se encuentra con la segunda edad del joa-

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

44. Arturo Ruiz Estrada, «El arte andino colonial de Rapaz», en *Boletín de Lima*, año 5, N.º 28, julio de 1983, p. 46.

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

46. Jorge Lira y J. Farfán, «Himnos quechuas católicos cuzqueños» en *Folklore Americano*, año 3, N.º 3, Lima, 1955, prólogo de José María Arguedas.

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

quinismo: 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. A este tránsito Enrique Urbano lo ha denominado paso del mito a la utopía.⁴⁸ 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 Onkoy: literalmente, enfermedad del baile. El nombre se originó a consecuencia de las sacudidas y convulsiones que experimentaban los seguidores de este movimiento de salvación: reconversos 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 Onkoy 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 incas.⁴⁹

En la experiencia cotidiana del poblador andino, el imperio incaico había sido realmente despótico y dominador. En 1580 el recuerdo de los incas estaba asociado todavía con las guerras, la sujeción forzosa de los yanaconas para trabajar tierras de la aristocracia cuzqueña, 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 cuzqueña. Al poco tiempo se desilusionaron pero las atrocidades de la conquista no hicieron olvidar fácilmente las incaicas.

En el Taqui Onkoy 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 Cuzco. Las dos más importantes son la huaca de Pachacamac, en la costa, cerca de Lima, y la huaca del lago Titicaca, en el altiplano

48. Enrique Urbano, «Discurso mítico y discurso utópico en los Andes», en *Allpanchis*, Cuzco, N.º 10, p. 3 y ss. Del mismo autor: «Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes», en *Allpanchis*, N.º 20, 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 Manuel Burga, y Alberto Flores Galindo, «La utopía andina».

49. Juan Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, 1973.

* Palabra quechua con varias acepciones: lugar sagrado, santuario, divinidad.

aymara (ver mapa). No pasaría de un proyecto. Los rebeldes serían descubiertos, según una versión, por un sacerdote católico que no respetó el secreto profesional. En realidad ocurre que, convencidos de contar con el respaldo divino, la prédica y las conversiones eran públicas. No requirió mucho esfuerzo apresarse a los implicados. En una zona de aproximadamente 150 mil habitantes, los españoles detectaron 8.000 participantes activos.⁵⁰

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, Cuzco, Puno y Arequipa, hasta llegar a 1590 y el Moro Onkoy: 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 muertos.⁵² Pero hay otro aspecto que trasciende a la voluntad. Las enfermedades se propagan 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 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 tenebrista 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.

50. Steve Stern. *Op. cit.*, p. 53. Para una bibliografía sobre el Taqui Onkoy ver las referencias que figuran en ese artículo, p. 73 y Pierre Duviols.

51. Marco Curátola. «Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onkoy a Inkari», en *Allpanchis*, Cuzco, N.º 10, 1977, p. 69. Es un texto fundamental para los temas que nos ocupan en este ensayo.

52. Gonzalo Portocarrero. *Op. cit.*

LA REGIÓN DE HUAMANGA (1560)



FUENTE: Steve Stern, *Peru's Indian People and the challenge of Spanish Conquest, Huamanga to 1640*, Madison, Wisconsin, 1982. Hay ed. cast.: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española, Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

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 Cuzco. 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 cuzqueña, los últimos incas empeñados en una imposible 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 Onkoy, 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 cuzqueños 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 conquistados 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. Los indios culparon al fraile copista de haberlo asesinado. Ignoramos qué fundamento tenía la acusación, lo cierto es que le reclamaron resucitar al 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: Inkarrí 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 Cuzco 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 ca-

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

tredal. Para José Antonio del Busto, aquí nació el mito de Inkarrí. 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. Inkarrí 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 Onkoy) y la vertiente aristocrática originada en Vilcabamba.

Franklin Pease sugiere la hipótesis de que el mito de Inkarrí habría comenzado a circular a inicios del siglo xvii.⁵⁴ 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 Mala.⁵⁵ «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 Cuzco 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. Ensaya 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 Oello. En todas estas empresas fracasa.⁵⁶ En la ancianidad, solitario y frustrado, se refugia en el pueblito de Alon-

54. Franklin Pease, *El Dios creador andino*, Lima, Mosca Azul, 1973.

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

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

tilla 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 a las fuentes, decir la verdad, sino además por el convencimiento de que la historia puede ofrecer modelos éticos. Fue un «historiador platónico»,⁵⁷ convencido 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 entusiasmara con un autor —decisivo para el pensamiento utopista—, León Hebreo, un judío neoplatónico, autor de los *Diálogos del Amor*, obra que Garcilaso traduce al español. Fue esa realmente su primera tarea en el campo de las letras. Se mantuvo en el transfondo del 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 Índica*. 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, 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.⁵⁸

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 cuzqueños 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 cuzqueños 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 dorada.⁵⁸

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 de Inca. La historia tradicional ha querido ver en los *Comentarios Reales* la con-

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

58. Recogemos planteamientos desarrollados por Pierre Duviols.

ciliación 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; respetaban las reglas de la sucesión legítima y 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 1605 y 1613, 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 en aumento. 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. 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 cuzqueña. Ellos asumen y a la vez propalan la lista de incas que figura en los *Comentarios*, con lo que el pasado andino termina razonado 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 Cuzco 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 conversado. Sus argumentos considerados como válidos se in-

59. Alberto Tauro, «Bibliografía del Inca Garcilaso de la Vega», en *Documenta*, Lima, IV, 1965.

tegraron 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 Segismunda* (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 feliz.⁶⁰ La utopía andina 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 cuzqueño, 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 implicaron 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 de las 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 brasileños, les confirman, según relatan los cronistas, la existencia de El Dorado. Pero en esa

60. Guillermo Lohmann. «Francisco Pizarro en el teatro clásico español». Cristóbal María Cortés, *Atahualpa*, Madrid, 1784.

Aurelio Miró Quesada, *Cervantes, Tirso y el Perú*, Lima, Huascarán, 1978, p. 102.

misma región circula una historia algo diferente: un caudillo cuzqueño huyendo de los chancas, en tiempos de Pachacútec, funda un reino en medio de la selva.⁶¹ ¿Era posible que existiera otro Cuzco?

Por esos mismos años el Cuzco obsesionaba también, al otro extremo de Sudamérica, a los conquistadores del 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 del Vilcabamba planteó la concepción tradicional de un doble del Cuzco. 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 tupiguaraníes.⁶² 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 Cuzco. 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 que-

61. José Antonio del Busto, *Pacificación del Perú*, Lima, Studium, 1984, pp. 218-219. Ver también p. 39.

62. Thierry Saignes, «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*, Lima, T. X, N.º 3-4, 1981, pp. 141-185.

dó inédito hasta nuestros días, no fue ignorado.⁶³ Casi un siglo después, Llaño Zapata hizo alusión directa a su teoría. Por cierto no fue exclusiva de León Pinelo. En 1581, un franciscano y entusiasta lector de Garcilaso redactó una crónica conventual en la que también se refirió al paraíso: «finalmente, la multitud de 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 Cuzco. 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 Andalluaylillas, en el Cuzco. Cercana 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

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

64. Córdova y Fray Diego Salinas, *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 los órdenes religiosos en la tesis de Bernard Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-Rouyate du Pérou*, Lille, 1982.

65. Michele Colin, *Le Cuzco a la fin du XVII et au début du XVIII siècles*, Paris, 1966, pp. 110-111.

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.

Fue un indio piro el que condujo a un inusual peregrino desde el Cuzco hasta el Gran Pajonal, el otro territorio misional de los franciscanos ubicado en la selva central: se hacía llamar Juan Santos Atahualpa, vestía una cusma 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 reino.⁶⁶ 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 cerceñar la cabeza de Atahualpa se la habían llevado a Europa: arrebataron un centro 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 sólo éxito de nuestras armas...».⁶⁸ Los frailes serían expulsados de la selva central. Ningún hombre occidental podrá regresar a esos 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...

66. Stefano Varese, *La Sal de los Cerros*, Lima, 1973, p. 175.

Mario Castro Arenas, *La Rebelión de San Juan Santos*, Lima, Milla Batres, 1973, p. 24.

La vinculación entre milenarismo, la edad del Espíritu Santo y San Juan Santos fue sugerida por Pablo Macera.

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

68. *Op. cit.*, p. 163.

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 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 trata de un lugar central, ni quedaba cerca una ciudad de importancia similar al Cuzco, 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 UTOPIA 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.

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

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

No parece verosímil que desde una fecha tan temprana como él indica pudiera exaltarse a los incas en una población española y 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 Cuzco*, 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 Cuzco, recogida en 16 lienzos fechados a fines del siglo xvii. Se ve 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 que 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 fugarse. 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 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 si-

71. Guillermo Lohmann, *El arte dramático en Lima*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1945. Ver también, «Las comedias de Corpus Christi en Lima en 1635 y 1636», en *Mar del Sur*, N.º 11, Lima, mayo-junio 1950, pp. 21-23.

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

73. Franklin Pease, Datos expuestos en una conferencia sobre «Mesianismo andino», Lima-IX-1985.

milar ocurre en los pueblos apartados como Ocos, Otuco, 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 antiguallas.⁷⁴

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, Cuzco, en las imágenes de Huáscar 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 puerros 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

Regresemos al año 1659: en Lima se escenificaba una pelea entre reyes. Quizá esta referencia permita encontrar otro derrotero de la utopía andina. 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 Cuzco por la canonización de San Ignacio de Loyola, y ese género de pelea, «hecha en

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

75. Armando Nieto, «Una descripción del Perú en el siglo XVIII», en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, Lima, N.º 12, Universidad Católica, 1982-1983, p. 268.

juego», que Acosta anota en muchos pueblos.⁷⁶ 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 campesino.⁷⁸ Pero esos caballeros del medioevo europeo fueron postergados por el inca y Pizarro, y Ronsesvalles 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, llacuaes y huaris.⁷⁹ Estas observaciones etnográficas, junto a un detenido trabajo en el archivo arzobispal, le han permitido a Manuel Burga sugerir una hipótesis: el teatro sustituiría al ritual como la utopía al mito.⁸⁰

UTOPIA Y CONFLICTOS

En el Museo Arqueológico del Cuzco se guarda un cuadro titulado la «Degollación de don Juan de Atahualpa en Cajamarca». El autor es anóni-

76. Arturo Jiménez Borga, «Coreografía Colonial».

El teatro popular no se limitó a estos temas. En Piura, en Ñari 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. Marcel Bataillon, «Por un inventario de las fiestas de moros y cristianos: otro toque de atención», en *Mar del Sur*, Lima, N.º 8, 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. María Angélica Ruiz, «Carlomagno y los doce pares de Francia, en la comunidad Pampacocha Yaso», Tesis, Bachillerato en Antropología, Lima, Universidad Católica, 1978.

79. Pierre Duviols, «Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehistórico de oposición y complementariedad», en *Revista del Museo Nacional*, T. XXXIX, Lima, pp. 393-414.

80. Manuel Burga, «La crisis de la identidad andina: mito, ritual y memoria en los Andes centrales», Wisconsin, 1984. (Texto mecanografiado).

mo. Las tonalidades del lienzo hacen recordar a algunos queros. El formato es pequeño, similar a la muerte de Huáscar que se conserva en el Museo Arqueológico de Arequipa. Muchas pinturas de ese estilo debieron ser destruidas por los españoles después de 1780, cuando, tras la derrota de Túpac Amaru II, se prohibió representar a los incas y estos temas volvieron a la clandestinidad.⁸¹ 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, como a lo largo de todo su texto, la versión provinciana y local de la historia peruana.⁸¹

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 representaciones.⁸² A principios de este siglo se escenificaba todavía en Puno.⁸³ 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 Pizarro.⁸⁴ La versión depende de si se trata de un pueblo de mistis, de mestizos o de campesinos. La utopía andina está atravesada también por conflictos. Para mostrarlo nos referiremos a la fiesta de Chiquián.⁸⁵

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

82. Carlos Prince, *Lima antigua - fiestas religiosas y profanas*, Lima, 1890, p. 20.

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

84. Ana Baldocera, «Degollación del Inca Atahualpa en Ambar», en *La Crónica*, Suplemento Cultural, 11-VIII-85.

Dramas coloniales en el Perú actual, Lima, Universidad Inca Garcilaso, 1985.

Nathan Wachtel, *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).

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 Ca-

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. Ascienden 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. ✓

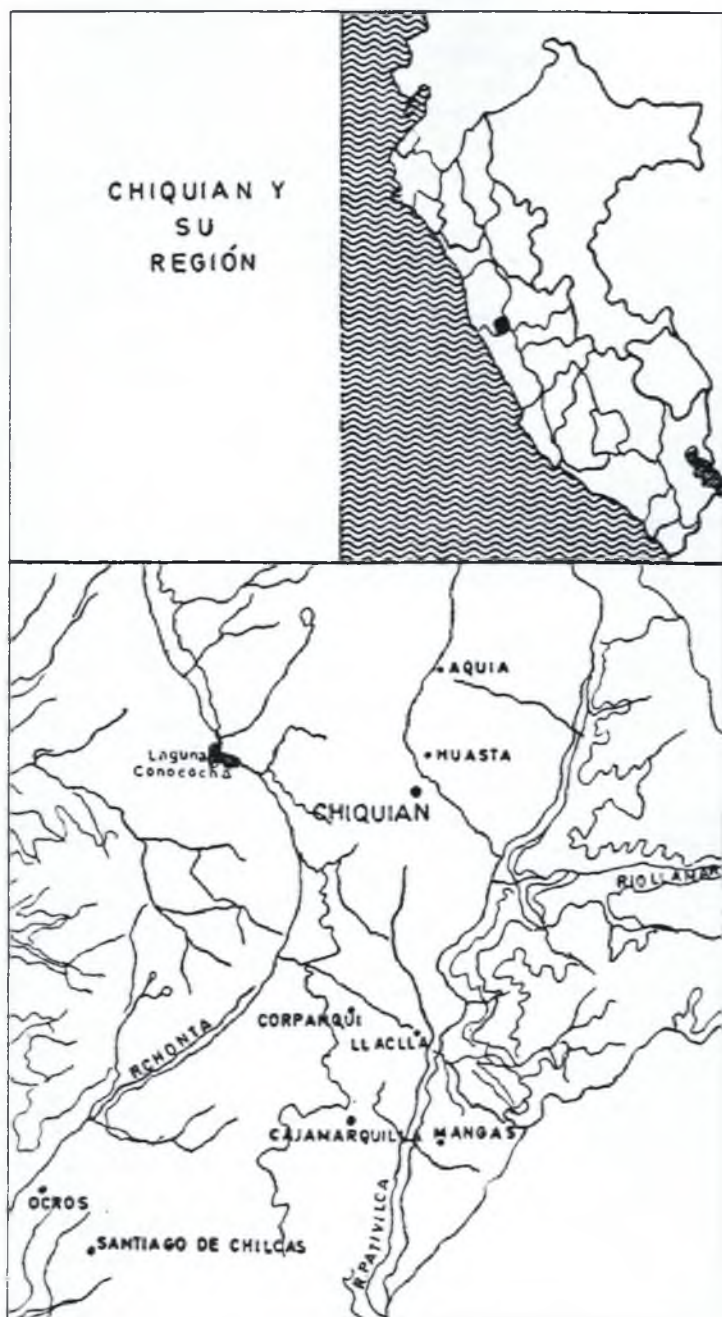
En la fiesta de Chiquián el personaje más importante es el Capitán. No obstante que sobre él recaen los mayores gastos, todos los años es un cargo muy disputado. En 1984 el Capitán era un camionero que había conseguido hacer fortuna, mientras que en el lado opuesto, el Inca también era transportista 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 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

tólica 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 ver:

Héctor Martínez. «Vicos las fiestas en la Integración y Desintegración cultural», en *Revista del Museo Nacional de Historia*, Lima, T. XXVIII, pp. 190-247.

Emilio Mendizábal. «La fiesta en Pachitea Andina», en *Folklore Americano*, Lima, año XIII, N.º 13, pp. 141-227.



Agraria (1969) les dio un golpe final. Emigraron. Cerraron sus amplias casas y se 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; 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: Ócros, un pueblo definidamente 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 al Capitán lo hacen pasar 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 vuel-

ta 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 dirigirlas, 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.⁸ 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 propi-

nándole 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 depone 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 su 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 cuzqueños 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 iconográfico.⁸⁶ 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

86. Erwin Panofski. *Renacimiento y Renacimientos en el arte Occidental*, Madrid. Alianza Editorial, 1975.

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.⁸⁸ 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 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 Atlántico.⁸⁹ 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, Cuzco, 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 elaboración.⁸⁹ 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

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

88. Emilio Mendizábal, «La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero ayacuchanas», en *Folklore Americano*, año XI, N.º 11-12, Lima, 1963.

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

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. Éstos 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 inhóspitas como castigo de Dios por los pecados que cometieron. Tercero, los *mistis*, que son los hijos últimos de Dios, los «chanas» 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 secundarias.⁹¹ 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 fun-

90. Manuel Marzal. «Funciones religiosas del mito en el mundo Andino Cuzqueño», en *Debates en Antropología*, N.º 4, Lima, Universidad Católica, 1979, p. 12.

91. Tom Zuidema, «Mito e Historia en el Antiguo Perú», en *Allpanchis*, N.º 10, Cuzco, 1977, p. 10 y ss.

cionar. La conquista trastocó completamente este esquema. Según el historiador polaco Jan Szeminski, los españoles debían ser Cayao pero «se comportaron, por el contrario, como qullana». 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 topezamos con los límites del pensamiento andino tradicional. Debieron recurrir a la religión de los vencedores, de donde el relato de Urcos extrae 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 salario. ⁹³ 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 Cuzco. 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 abunda. ⁹⁴ 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 inmi-

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

93. Rodrigo Montoya, «El factor étnico y el Desarrollo», Cuzco, 1985, Centro Bartolomé de las Casas (texto mimeografiado).

94. Juan Ossio, *Op. cit.*, p. 494.

nencia del fin del mundo. Ídolos 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 1.000 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 su existencia cuenta con el entusiasmo, si no la intervención de 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».

JLO II

OSTROS DE LA PLEBE

... explicar la estabilidad del orden colonial? No obstante que el descontento social se manifiesta en el Perú antes que en otros espacios coloniales, el sistema consigue resistir a toda una serie de convulsiones que se suceden desde 1740 hasta 1824. Para responder a esta pregunta, en lugar de empezar por las llamadas «áreas rebeldes» —como lo ha hecho brillantemente Scarlett O'Phelan—, hemos escogido las zonas de retaguardia, los lugares en apariencia menos permeables al descontento. Lima y sus alrededores (más de 50.000 habitantes) serían el mejor ejemplo. La ciudad no produce, hasta 1818 o 1821, ningún motín de envergadura, ningún alzamiento: desorden en el campo, estabilidad en la capital. Pero estabilidad no es sinónimo de tranquilidad. Por el contrario, las imágenes más frecuentes que podemos encontrar en los testigos de la época, dibujan una ciudad violenta. De una primera impresión nos sentiríamos tentados a relacionar estas imágenes con el esclavismo. ¿Fue realmente así? En este artículo nos proponemos dibujar el perfil de las clases populares de una ciudad colonial a partir de sus comportamientos cotidianos. Dejaremos a un lado cualquier dimensión discursiva para emplazarnos en el terreno de «todos los días, muchas veces oscuro para el ojo del historiador», como indica Piero Camporesi, acostumbrado a la amplitud de las estructuras y la larga duración.² Se trata, igualmente, de observar la sociedad colonial desde abajo: desde aquellos desesperados que, paradójicamente, son en última instancia quienes la sostienen.³

BANDIDOS DE LA COSTA

Si «bandolerismo equivale a libertad», como dice Eric Hobsbawm, no nos puede sorprender que los bandidos proliferaran en las lomas, rufas y valles de la costa peruana: al comenzar el siglo XIX, las actas del Cabildo de Lima recogen con frecuencia los temores de comerciantes y viajeros,⁴ para quienes salir de la ciudad significa correr el riesgo inminente de un asalto; aparte de reclamar protección, exigen que los bandidos sean apresados o

mueritos: que se les erradique. Pero el fenómeno termina por adquirir características endémicas. En 1812, un funcionario español, junto con una numerosa comitiva, emprende el largo y pesado viaje de Arequipa a Lima: más de treinta días atravesando desiertos, parajes yermos y desolados. Llegan a Ica y, luego de un imprescindible descanso, prosiguen y, cuando faltan todavía 56 leguas, es decir, nueve días para entrar a Lima, comienzan a tomar precauciones: «no nos apartamos de la recua en toda la jornada porque desde allí decían que empezaba el peligro de salteadores».¹ Raro era el viajero solitario. En la región comprendida entre Ica y Huacho era imprescindible viajar en la compañía de arrieros y, así, tanto el número como la posibilidad que el grupo portase armas de fuego, podía disuadir a eventuales asaltantes, que entonces se limitan a observar desde el monte o los riscos.²

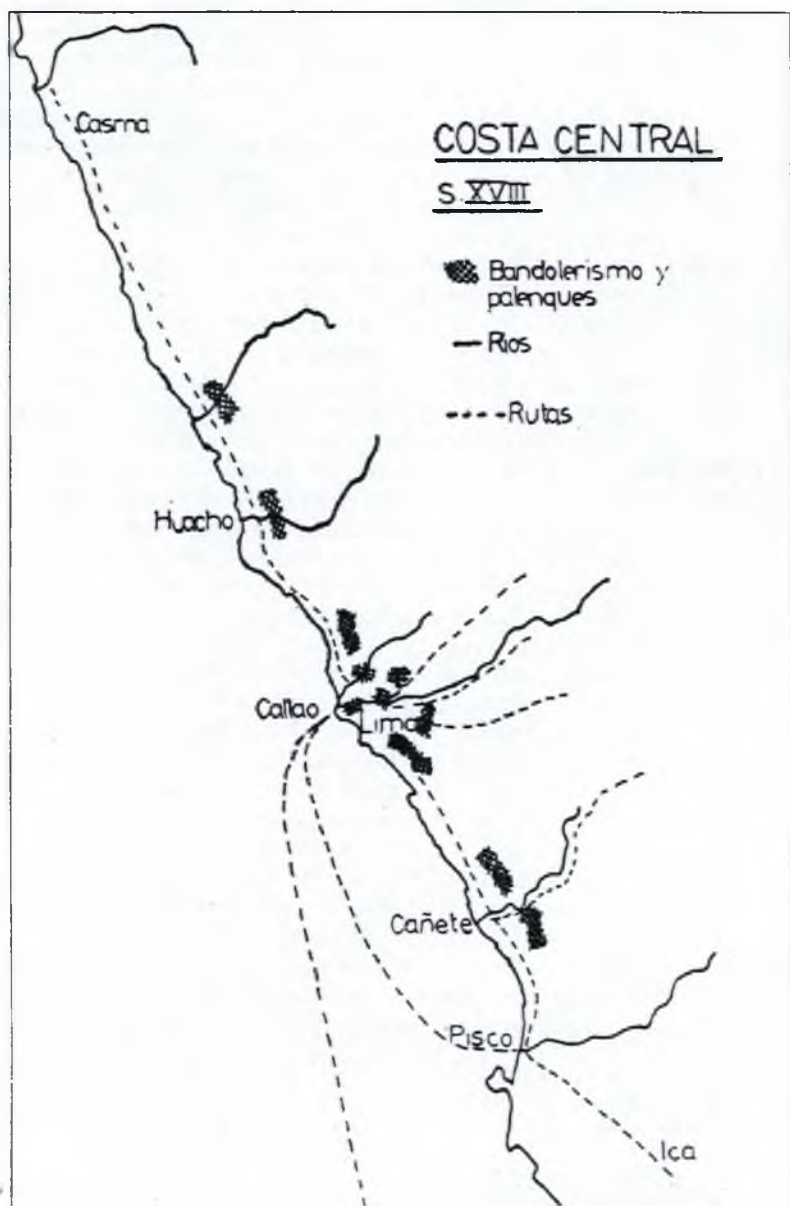
Hay parajes que son conocidos por la intensidad de los asaltos: las lomas de Lachay, la pampa de «Medio Mundo» ubicada entre Chancay y Ancón, Lomo de Corvina al sur de la capital, las inmediaciones de haciendas como Bocanegra y Villa. Incluso el pueblo de Bellavista y las afueras del Callao, son poblaciones amenazadas por bandidos que incursionan en sus suburbios. El camino entre Lima y el puerto es un riesgo permanente: no se le puede transitar de noche. Igual sucede con otras rutas, como las que llevan de Lima a Cerro de Pasco por Santa Clara o Canta: los bandidos se apostan en la esperanza de divisar a un minero, a cualquier grupo de comerciantes itinerantes o algún desprevenido funcionario español. Lo mismo ocurre en el puente de Surco. Hay siempre el peligro que, en un raptó de audacia, los salteadores penetren en Lima, pero las murallas desempeñan una imprescindible función protectora: fueron edificadas como defensa ante un eventual ataque extranjero (la imagen mítica de los piratas), pero acabaron desempeñando un papel más prosaico convertidas en barreras del bandolerismo.

Pero, como en otros casos, el miedo tiende a exagerar la acción de los bandidos: la criminalidad no tuvo rasgos de violencia incontenible. Los asaltantes se limitan a apropiarse de objetos de valor, pocas veces matan o hieren a sus víctimas, los que se resisten sólo acaban golpeados; se puede encontrar por excepción el caso anecdótico de un viajero a quien dejan desnudo en medio del desierto. Las autoridades, sin embargo, insisten en reiterar una imagen terrorífica de los bandidos. De Rojas, un criollo chacarero, residente en Sayán, que ejerció el bandolerismo en Chancay, se dice que «es constante a todo el valle el temor que se le tiene [...] y que a la casa que llega le dan lo que pide, a la buena o a la mala como sucedió en la Hacienda de Palpa...».² Él y sus hombres (menos de seis) habrían conseguido atemorizar no sólo a viajeros o hacendados, sino incluso a chacareros y pequeños pro-

1. Biblioteca Nacional de Lima (en adelante B.N.), Lima, D 635. 1812. Sobre viajes, sus inconvenientes y percances en la costa, ver también *Museo Naval de Madrid*, expedición Malaspina, ms. 119. «Descripción de la Intendencia de Lima».

2. Archivo General de la Nación (en adelante A.G.N.), Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 129, cuad. 1567, 1814.

ZONAS DE BANDOLERISMO



pietarios, a quienes obligan a entregarles alimentos, darles protección y proporcionarles cuanto necesiten, exigiendo además rapidez y eficiencia en estos servicios. Ignacio Rojas es tratado como un «conde»: la comparación, aunque enunciada como un reproche, puede traslucir el respeto que alcanzaron algunos bandidos³ y el lugar competitivo con los aristócratas en la imaginación popular. El 12 de noviembre de 1814 termina trágicamente la trayectoria de Rojas cuando, descubierto por un grupo de soldados en el maizal de la hacienda Caqui, les hace frente y cae muerto. Localizarlo fue una tarea difícil: el capitán que dirigió la búsqueda empezó revisando los pueblos, registrando todos los galpones de haciendas, recorriendo los más variados rincones del valle, sin obtener alguna pista. Tampoco encontró la ayuda que esperaba de las autoridades, del Subdelegado de Chancay o del Alcalde, quienes no tenían la menor referencia precisa sobre el bandido. Rojas aparecía así como un personaje ubicuo. Sólo cuando se ofrecieron cien pesos a quien proporcionase información, el bandido pudo ser hallado. ◀

Ignacio de Rojas tenía fama de hombre generoso y, para mantener ese cierto halo mítico que comenzó a enmarcar su figura, acostumbraba asaltar vestido con una «capa verde botella», color que, como contrastaba con la arena, era visible a la distancia. Sus captores, a la postre, admitieron que era «de mano pródiga», por lo que no podía faltar quien lo alertase sobre la presencia de las tropas y era difícil, a pesar de la amenaza de prisiones o torturas, descubrirlo. Se acuerda enterrarlo rápidamente para evitar «el concurso de gentes que por una rara curiosidad o una piedad mal entendida hacen más bien un tumultuoso concurso...».³

La trayectoria de Rojas, como bandido, fue corta pero intensa. Un asalto de menor cuantía lo llevó a prisión antes de los 20 años, de donde se fugó, buscó refugio en los montes y fue formando sucesivas bandas con esclavos y mestizos. Asaltó a un minero en Ancón, robó en las inmediaciones de Supe, hizo otro robo en Huacho, atacó a un religioso que viajaba acompañado por un esclavo... Volvió a caer preso y volvió a fugarse. Pero la versión sobre el terror impuesto por Rojas no era del todo infundada. Hasta ahora su biografía parece ajustarse al modelo clásico del bandolero social: robaba a los ricos y ayudaba a los pobres. Pero ocurre que los «serranos» y los «indios» estuvieron también entre sus víctimas. En las lomas de Lachay, acompañado por el esclavo cimarrón Julianillo, asaltó a unos campesinos y, posteriormente, él y un mestizo llamado Gregorio Vega asaltaron a otros indígenas en un paraje cercano: no extraña, entonces, que fueran perseguidos por los indios de Huacho. Es probable, incluso, que su captura no haya sido tanto consecuencia de una delación alentada por la recompensa pecuniaria, como la eventual venganza de algunos campesinos.

Hechos similares se repiten en las historias de otros bandidos. Manuel Bravo, un bandolero mestizo de Ica, ayudaba a los cimarrones y a los esclavos chacareros; incluso en cierta ocasión llegó a libertar a un grupo de negros que eran conducidos encadenados de Caucato a la hacienda Bujama, pero la

3. *Loc. cit.*

simpatía para los esclavos contrasta con la conducta que tiene frente a los indios: les roba como si fueran ricos o españoles, sin hacer discriminación alguna. Entre Cañete e Ica, Bravo asalta a un grupo de tres indígenas, a los que despoja de todo. Más adelante ataca unas chacras. Los indios yanaconas de esos lugares se convirtieron en los perseguidores más tenaces de los bandoleros, reclaman con insistencia la intervención del cuerpo de Dragones.⁴ Caso excepcional sería el de Pedro León que, cuando dos de sus hombres dieron muerte a un indio, él mismo los entregó a las autoridades.⁵

No extraña, por todo lo anterior, que al revisar la composición de las bandas casi no se encuentren indios. Entre más de veinte bandoleros —excluidos muchos casos inciertos o dudosos— procesados entre 1791 y 1814, encontramos negros esclavos o libertos, zambos, chinos, algunos mestizos, incluso criollos: pero no hay un solo indio. En la única relación de presos de la «cárcel de la ciudad» que hemos podido encontrar, atendiendo a la procedencia étnica de los condenados, resultan las siguientes cifras:

CUADRO 1. CÁRCEL REAL DE LA CIUDAD (1796)

<i>Casta de los presos</i>	
Blancos	15
Mestizos	12
Mulatos	7
Zambos	5
Negros	7
Chinos	2
Indios	6
Cholos	2
Sin respuesta	3
	59

FUENTE: A.G.N., Superior Gobierno, leg. 26, cuad. 774, 1796.

De los seis indios que figuran en la relación, sólo dos eran considerados «salteadores de caminos». Si añadimos que ocho de los blancos estaban encarcelados bajo la acusación de una cuantiosa defraudación ascendente a 5.000 pesos (un acontecimiento excepcional), tendremos que la criminalidad encontraba mayores adeptos entre los grupos étnicos mixtos: a los 12 mestizos podemos sumar 2 cholos y 14 castas (mulatos, zambos y chinos), con lo que daría la cifra de 28 presos. Lamentablemente, sabemos poco acerca de

4. A.G.N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 114, cuad. 1378, 1808.

5. Javier Tord y Carlos Lazo, «Economía y sociedad en el Perú colonial. Movimiento social», en *Historia del Perú*, t. V, Lima, editorial Juan Mejía Baca, 1980, p. 298.

sus ocupaciones: podemos indicar que, del total de encarcelados, sólo nueve eran esclavos. En lo que se refiere a los delitos: 9 estaban condenados por homicidio, 4 por intento de homicidio, 16 por asalto de caminos y 23 por robos, restan otros 7 por delitos diversos.

Las bandas que proliferaban en la costa estaban, en su mayoría, compuestas por hombres jóvenes, cuyas edades fluctuaban entre los 20 y 30 años. Raro era el bandido que estaba casado, pero ninguno de ellos dejaba de tener una o más convivientes. En lo que se refiere a ocupaciones, éstas se reparten por igual entre oficios del campo (gañán, esclavo de hacienda) y de la ciudad (sastre, jornalero, zapatero, albañil), casi no hay ninguno que responda carecer de ocupación. Estos datos interesan para anotar que el bandolerismo no fue un fenómeno exclusivamente rural. Muchos bandidos provenían de las ciudades y en las calles y tugurios de Lima hallaban tanta protección como en los montes. Todavía más: la ciudad era el único lugar donde podían encontrarse personajes tan diversos y heterogéneos, de ocupaciones variadas y de procedencia étnica indistinta, para ponerse de acuerdo, unirse y salir a recorrer los caminos. Fue el caso precisamente de la banda dirigida por Manuel Bravo, un mestizo mencionado líneas atrás, desertor que abandonó a su tropa en Ica y se refugió en Lima, donde intenta sobrevivir como sastre y poder así mantener a su amante, una «china» llamada Andrea Mansilla, pero la penuria económica lleva a que ambos se asocien con dos esclavos cimarrones y un negro libre, adquieran una pistola, tres sables y cuatro caballos y, teniendo como base de operaciones una casa ubicada en San Lázaro, cerca de la quinta de Presa, procedan a organizar frecuentes incursiones entre Lima e Ica.⁶ Las biografías de estos bandidos se inscriben exclusivamente en la historia de las capas más bajas de la sociedad colonial. No hay un solo terrateniente, mayordomo de hacienda, ni menos aristócrata que recurriera al camino de la ilegalidad o el delito.

Las bandas eran poco numerosas: un promedio de cinco hombres.⁷ Estaban por lo general mal pertrechadas: pocas veces disponen de armas de fuego; por lo común, portaban unos sables hechos por ellos mismos con hojas viejas y mohosas, dientes en los filos y una improvisada abrazadera. Eran llamados «chafalotes»: se convirtieron fácilmente en el arma simbólica de los bandidos de la costa y el hecho que así fuera trasluce la escasa peligrosidad del bandolerismo.⁸

Emplearon también esas hojas dentadas y puntiagudas, especie de lan-

6. A.G.N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 114, cuad. 1382, 1808.

7. Carlos Lazo y Javier Tord, «El movimiento social en el Perú virreinal», en *Histórica*, vol. I, p. 1, julio 1977, p. 81. «Todos declaraban alguna profesión aunque no un trabajo. Una buena parte mantenía una familia. Al ser juzgado el bandolero mestizo Atanasio Gómez en 1731 se justificó declarando que la pobreza lo redujo a ese estado (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 48, c. 549, f. 40; 1731)».

8. A.G.N., Tribunal de la Acordada, leg. 1. Descripción con un dibujo adjunto de un chafalote, cuyas partes principales eran: «hoja vieja, mohosa, no amolada, tiene algunos dientes en el filo», «puño de palo forrado en acero» y «brazadera».

CUADRO 2. BANDIDOS EN LA COSTA PERUANA, 1791-1814

<i>Lugar de nacimiento</i>	<i>Estado civil</i>	<i>Casta o raza</i>	<i>Oficio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Edad</i>
Chincha	soltero	chino libre	carpintero	Supe-Chancay	36
Pisco-Ica	soltero	chino esclavo	jornalero	Supe-Chancay	26-28
Supe	soltero	zambo esclavo	gañán	Supe-Chancay	28
Lima	casado	negro libre	sastre	Supe-Chancay	28-30
Canta-Sayán	casado	criollo	gañán	Supe-Chancay	26-30
Huari	soltero	—	calero	Supe-Chancay	26
Piura-San Miguel	soltero	—	artillero	Supe-Chancay	25
Santiago de Chile	soltero	negro esclavo	gañán	Chancay	30
Lima	soltero	cholo	zapatero	Callao-Lima	22-25
Lima	soltero	chino	sastre	Lima	34
Lima	soltero	chino	zapatero	Lima	29
			abastecedor		
Piura	—	mestizo	de ganado	Chancay	26
Chota	soltero	cuarterón	sin oficio	Huaura	+27
Lima	soltero	mulato libre	zapatero	Cañete	19
Naranjal	casado	esclavo	gañán	Surco	30
Ica	soltero	mestizo	sastre	Cañete-Chilca	20
San José-Nazca	casado	esclavo	arriero	Cañete-Chilca	23
Palpa	soltero	negro libre	albañil	Cañete-Chilca	28
Santa	soltero	negro esclavo	cimarrón	Cañete-Chilca	56
Lambayeque	soltero	negro esclavo	cimarrón	Cañete-Chilca	44
Lima-San Borja	soltero	negro esclavo	gañán	Bujama	21
—	—	negro esclavo	—	—	—

FUENTE: A. G. N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 108, cuad. 1307-A; leg. 109, cuad. 1314; leg. 71, cuad. 863; leg. 138, cuad. 1683; leg. 126, cuad. 1539; cuad. 1540; cuad. 1544; cuad. 1546-A.

zas, a las que el hampa limeña continúa llamando «verduguillos». Por el número y por las armas, resultaba lógico que sus víctimas frecuentes fuesen los viajeros desprevenidos. Alternaban los asaltos de caminos con eventuales acciones de cuatreraje: así procedían por 1793 Ignacio Risco y sus hombres en los alrededores de Chíncha y Pisco. De esta manera se enfrentaban con personajes que eran apenas eslabones finales en la red organizada por el capital mercantil limeño, sin perturbar significativamente la vida de la aristocracia. No sabemos —antes de 1821— de ninguna hacienda amenazada o atacada por bandidos; tampoco de enfrentamientos con funcionarios coloniales (corregidores, intendentes, subdelegados). La violencia de los bandidos termina en una cierta esterilidad, aunque el bandolerismo no se refugia en áreas económicamente marginales, sino que llega a establecerse en las mismas rutas mercantiles y amenaza las puertas de la capital. Pero es sólo una amenaza: la imaginación colonial exagera la acción de los bandidos como resultado de la combinación entre el recurrente temor de la clase dominante y el entusiasmo que el bandido, como hombre libre, despierta en una sociedad que admite el trabajo esclavo. El pueblo y la aristocracia coinciden, aunque por motivos diferentes, en la mitificación del mismo personaje: comparando a los bandidos con condes y dándoles títulos como «capitán de bandidos» o atribuyéndoles crímenes atroces, uniendo casi en una misma biografía dos sentimientos contradictorios que nacían de las relaciones entre blancos y negros, es decir, la obsesión por la libertad con el miedo. Algunos personajes, como el zambo llamado «Rey del Monte», consiguieron inusitadas simpatías: vestido de monigote se presentaba en las corridas de toros, haciendo reír a niños y adultos; años después sería ajusticiado en la horca, junto con tres compañeros, en octubre de 1815.⁹

En cierta manera, el bandolerismo termina por ser funcional a la sociedad colonial! No ataca ni a los centros de poder, ni a los mecanismos de extracción de excedentes. Agudiza, por otro lado, las tensiones entre negros e indios. No consigue ser erradicado, pero tampoco llega a unirse con ningún movimiento de masas. Diferencia sustancial con los bandidos que, por esos mismos años, recorrían los llanos de Venezuela y que se alistaron durante las guerras de la independencia, primero con el realista Boves y después con Bolívar. En la costa peruana habrá que esperar hasta 1821 para que las bandas, convertidas en montoneras, realicen algunas acciones de envergadura y adquieran cierta perspectiva política. Pero, antes, no pasan de pequeños grupos, escasamente articulados. Quizá debamos atribuir, precisamente, a la combinación entre bandolerismo y cimarronaje (la fuga como alternativa frente a la hacienda) el que fueran poco frecuentes las sublevaciones de esclavos. Al fin y al cabo, el bandolerismo es esencialmente «reformista»: en el mejor de los casos, se limita a castigar o sancionar al Aco, pero no desea su abolición como clase. En una sociedad donde, además, la clase dominante tenía sólo una relación marginal con la propiedad terrateniente, el bandolerismo no re-

9. Emilio Valdizán, *Los locos en la colonia*, Lima, San Martín, 1919, p. 26.

presentaba ninguna amenaza directa. Las rutas comerciales podían volverse peligrosas, el oficio de comerciante itinerante requería de ciertas precauciones, pero la aristocracia mercantil permanecía oculta tras los mil rostros de sus intermediarios, sin ser percibida por hombres como Rojas o Bravo. Ellos ignoraban que, con sus actos, desempeñaban también el papel de conductos por los que se desembolsaban las tensiones sociales, evitando así una repentina ruptura en los diques de contención. Se repite la opacidad que observamos en la conciencia social de los esclavos.

El bandolerismo, en la costa, bloqueó incluso otras modalidades de la protesta social. Hemos hablado de la decadencia de los palenques: por el escaso número de sus miembros y la poca organización, terminaron recurriendo al asalto en los caminos, el abigeato o el robo en las haciendas para poder subsistir, y así se confundieron con el bandolerismo, hasta el punto que, al terminar el siglo, en los testimonios judiciales, el término «palenque» es apenas sinónimo de «lugar de residencia». En otras palabras: la rebeldía negra termina sustituida por un movimiento social que, casi por definición, era pluriétnico. //

Librado a sus propias fuerzas, el bandolerismo no consigue transformarse cualitativamente. Al igual que con otros aspectos y personajes de la sociedad colonial, analizado con detenimiento, parece perder sus trazos nítidos, desdibujarse, convertirse en un movimiento impreciso. Mientras para los negros, Rojas o Bravo podían ser «bandoleros sociales», para los chacareros indígenas de Chancay y Huacho eran simples «criminales». El bandolerismo no fue esa «especie de venganza contra el señor»¹⁰ que Fernand Braudel observó en las costas del Mediterráneo; aquí parece alejarse de la historia consciente de las clases populares, para reducirse sólo a la expresión del malestar social, un signo del deterioro de las haciendas, del inicio de la crisis comercial y de la descomposición política que antecede a la independencia. La persistencia del bandolerismo, a pesar de su debilidad interna, no se entiende sin considerar la patética debilidad del Estado colonial. Así como el bandolerismo no consigue conquistas significativas en su nebuloso enfrentamiento contra el orden colonial, tampoco puede ser derrotado: no morirá de muerte repentina, sino de una prolongada agonía, por consunción, muchas décadas después, recién en los inicios del siglo xx. En alguna medida, esto fue sospechado por las autoridades, pero mientras el bandolerismo formara parte del paisaje de la costa y, por ser un fenómeno endémico, se convirtiera en cierta manera en algo habitual, poco tenía que temer realmente la aristocracia colonial. Era, en última instancia, el recurso desesperado de cimarrones que, como Domingo Mendoza o esos negros apodados «El Gavilán» y «Rey del Monte», asaltaban cerca de Surco. *

10. Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, t. II, p. 126.

VIOLENCIA DE TODOS LOS DÍAS

Hay una evidente desproporción entre los actos de los bandidos y las penas que reciben en los tribunales. La ley prescribía tajantemente la muerte para los salteadores de caminos. Se cumplió en muchos casos. En 1772, fueron ahorcados en la plaza de armas de Lima Manuel Martínez, el alférez Juan Pulido, por haber capitaneado una banda, y cuatro negros de Carabayllo; al año siguiente serían ajusticiados once presos. Dado este destino inexorable, algunos bandidos preferían morir, como Ignacio de Rojas, enfrentándose a los soldados y con las armas en la mano. Sólo el destierro o la prisión prolongada sustituían a la muerte. //

¿Por qué estos castigos? La violencia tenía una función ejemplificadora: no se ejercía recatadamente, en lugares reservados, lejos de los curiosos. Todo lo contrario: el escenario preferido era la plaza principal de la ciudad. «Ningún esclavo era castigado en privado», según pudo observar William Bennet Stevenson, viajero e historiador inglés. No estaba prohibida la tortura en los interrogatorios, hasta el punto de obligar a muchos cimarrones a admitir crímenes no cometidos: la confesión arrancada por la violencia podía disculpar al reo, pero nadie pensaba en inculpar al verdugo (un oficio como cualquier otro). Aquéllos que se libraban de la horca no podían evitar los azotes en público. El negro Anacleto, un cimarrón, recibió 200 azotes, recorriendo las calles de Lima precedido por un pregonero que explicaba sus faltas.¹¹ Manuel Ghombo, procesado por abigeato, fue condenado también a 200 azotes por las calles y otros 25 en el poyo de la plaza mayor.¹² Cuando el negro Pedro León fue acusado del homicidio de dos indios (al parecer, no tuvo más responsabilidad que la «mala fama» de bandido y el temor que en Surco despertaba su nombre), el fiscal pidió la pena de muerte, pero, a falta de pruebas, sólo tendría que asistir al ahorcamiento de sus dos supuestos cómplices, Toribio Puente y Domingo Mendoza, quienes serían sacados de la prisión con una soga de esparto al cuello, conducidos a la plaza mayor, «en donde estará una horca de tres palos» y colgados. Terminado el suplicio, a ambos se les cortaría la cabeza. Como escarmiento, serían fijadas y exhibidas en una escarpia cercana al puente de Surco. Pedro León, aparte de contemplar todo, debía pasar, como expresamente se prescribía en la sentencia, debajo de la horca, después de lo cual partiría cuatro años a la isla presidio de Juan Fernández, en el Reino de Chile.¹³ //

Existía la convicción —por lo menos entre los magistrados de la Audiencia— que las faltas debían ser purgadas. El castigo era físico y visible: en una época en que se descubría tanto la calle como los espectáculos públicos (toros, teatro, gallos, paseos, café), terminó siendo un espectáculo más, casi

11. A.G.N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 1081, cuad. 1307-A, 1801.

12. A.G.N., Temporalidades, leg. 3.

13. A.G.N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 74, cuad. 903, 1792.

una distracción. El principal verdugo de Lima tenía el significativo mote de «Festejo». Era imposible imaginar la plaza de armas sin el palacio virreinal y sin la horca: resulta así que en el centro de la ciudad figuraban los símbolos de la violencia. ¿Por qué? En cierta manera, se trata de un rasgo común con otras sociedades del «antiguo régimen». En Venecia podían observarse, como nos lo ha indicado Ruggiero Romano, símbolos parecidos. Pero la pregunta, en realidad, no es por el castigo, sino por la desproporción entre éste y el delito, es decir, por esta aparente inflación de la violencia.

Quizá los bandidos fueron la ocasión ejemplificadora contra un peligro que se anidaba en el interior de los muros de la ciudad: la frecuencia de asaltos en las propias calles de Lima. Una deplorable iluminación protege los robos nocturnos. Pero, a medida que transcurre el siglo, éstos suceden incluso de día y en los lugares más públicos: las principales calles, el puente, la plaza, los atrios de las iglesias. Se roban carteras, sombreros, capas. Surge una palabra para designar estos hechos: el «capeo». Por acción de los «capeadores», desde los tiempos del Virrey Amat, se consideró peligroso atravesar de noche el puente sobre el Rímac. Hacia 1798, allí se había establecido, literalmente, Esteban Villapán, un carterista cuyo oficio original era el de sastre, pero que «tiempo ha que no trabaja».¹⁴ Por entonces, se volvió corriente el asalto nocturno a los domicilios «escalando paredes», a pesar de la protección que podían garantizar los perros y las armas de los propietarios. Se formaron verdaderas bandas urbanas.

Un buen ejemplo podría ser la banda de Antonio Gutiérrez.¹⁵ Era un zapatero andaluz que fue apresado en 1772, cuando tenía 25 o 26 años. En su itinerario delictivo figuraban el robo a la huerta de un paisano, el sevillano Francisco Durán, luego un asalto más audaz en la casa de Ventura Tagle. Viajó a Buenos Aires, estuvo preso, pero, como muchos otros, se fugó sin gran dificultad. Por entonces había formado una banda que tuvo entre seis y siete miembros. Todos vivían en un conventillo en San Lázaro que les servía como base para diversas operaciones: el robo de la platería de una casa o el hurto a una negra chicharronera. Las víctimas, de esta manera, muchas veces eran personajes de una pobreza similar. Por esos mismos años, otra banda, así como asaltó una tienda de platería, robó en una chingana. A Gutiérrez lo llamaban capitán: tenía una pistola, esmeril y caballo, pero quizá para discurrirse ante las autoridades, él presentó una imagen más democrática: «la dirección era mutua, y recíproca entre todos apuntando cada uno a lo que tenía por conveniente en el logro de su fin...». Amparado en estas consideraciones, durante el proceso empleó el término «compañía» en lugar de banda. Alguna razón tuvo: el funcionamiento eficaz de esa asociación exigía, junto con un trabajo en equipo, articularse clandestinamente con otros sectores sociales. Aparte de la protección de los vecinos (a los que se debía gratificar en fiestas o chinganas), primero se requería del contacto con informantes sobre

14. A.G.N., Superior Gobierno, leg. 27, cuad. 803, 1798

15. Archivo Arzobispal de Lima (en adelante A.A.), Inmunidades, leg. 1744-1783.

las casas que podían asaltarse (los esclavos domésticos eran los mejores), el auxilio de algún militar que les proporcionase armas (en este caso fue ese alférez Juan Pulido, ahorcado el mismo año en que fue apresado Gutiérrez) y, al final, alguien a quien vender el botín (en una ocasión, fue el mayordomo de la chacra Puente que intercambió la plata labrada por un caballo). Toda una red delictiva que se repetía en el caso de otras bandas, como la de Miguel Alón.¹⁶ Se encuentran así vidas que aparecen en distintos pasajes de este libro. /

Los desocupados y semiempleados, los jornaleros eventuales cuyas vidas dependían del ritmo de llegada de los barcos, las recuas de mulas, el incremento en las edificaciones urbanas o la demanda en los talleres, contribuyen a que aumente o disminuya, según el período, la marea de una masa urbana que convive con los salteadores de caminos. En términos étnicos, estos trabajadores eventuales son mestizos o castas (especialmente zambos y mulatos), de manera que, a su frágil condición económica, añaden la exclusión social: no pertenecen a ninguno de los tres grupos definidos (blancos, negros o indios)¹⁷ y deben soportar el menosprecio que desde la conquista queda reservado a todos los mestizos, «esos hombres de vidas destruidas». Pero las definiciones y los calificativos que se adjuntan a los términos «zambo» y «mulato» son todavía peores: «casta infame», «la peor y más vil de la tierra».¹⁷ El doctor Mariano de la Torre, canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima, añadía otras precisiones poco edificantes: «La regla general es que toda mistura con Indio y español produce mestizos, que es derivación del verbo latino *miseo* y la mezcla con negro origina mulatos que es una analogía de los mulos como animales de tercera especie».¹⁸ A los zambos, a su vez, se les achacaba cuanto robo o crimen ocurría. Bennet Stevenson —contagiado de los prejuicios limeños— les adjuntó los calificativos de «cruel, vengativo e implacable», junto con los de «perezoso, estúpido y provocador».¹⁹

16. No hemos recurrido a presentar una «estadística de la criminalidad» por varias razones: (i) nuestras referencias provienen de fuentes demasiado heterogéneas (Audencia, Cabildo, Arzobispado, Notarios); (ii) ignoramos por completo qué volumen de expedientes judiciales se han conservado y cuántos se han perdido; (iii) tampoco podemos saber qué relación existe entre el número de juicios y la realidad criminal; (iv) finalmente, consideramos que cada movimiento social es irreductible y que no posibilita, por lo tanto, elaborar una «serie» equivalente a la que se puede confeccionar en base a la producción agrícola o los impuestos sobre el comercio: son hechos cualitativamente diferentes. Para dibujar el rostro de la plebe hemos tenido que encontrar las piezas del rompecabezas en los sitios más diversos e inesperados.

17. Jaime Vicens Vives, *Historia social y económica de España y América*, Barcelona, Teide, 1950-59, t. III, pp. 550-552.

18. Archivo General de Indias de Sevilla (en adelante A.G.I.), Lima, 751.

19. William Stevenson, «Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú», en *Relaciones de viajeros*, Lima, Colección documental de la independencia del Perú, 1971, t. XXVII, vol. 3, pp. 170-171.

Francisco Moreyra y Matute, miembro de la burocracia colonial, vinculado por parentesco a los grandes comerciantes de Lima y propietario de tierras y casas, en un informe de la Audiencia de Lima fechado en agosto de 1814, hacía las siguientes observaciones: «las castas, que hacen el mayor número de la población, son gentes enteramente inmorales, sin educación, ni principios de honor que los contengan en los justos límites de su deber; así es que son demasiado frecuentes los crímenes de hurto, heridas y homicidios y todo género de exceso...».²⁰ Las castas se habían incrementado en el siglo XVIII: estos hombres, excluidos y menospreciados, edificaron sus vidas en contestación cotidiana a la legalidad y religiosidad vigentes. Para nadie era un secreto la liberalidad en sus prácticas sexuales, el predominio de hijos naturales y las parejas formadas al margen de la Iglesia: la asociación entre ladrones y «amancias».

CUADRO 3. BAUTISMOS. SAN LÁZARO*

Años	Legítimos	%	Naturales	%	No se indica	%	Total
1760	83	71.6	33	28.4	—		116
1770	107	69	48	31	—		155
1780	99	66.9	48	32.4	1	0.6	148
1790	142	62.2	83	36.4	3	1.3	228
1800	183	60.4	119	39.2	1	0.3	303
1810	162	57.2	121	42.7	—		283

FUENTE: A. A., Libros de bautismos de españoles, San Lázaro 1760-1810.

* En el archivo figuran separadamente los bautismos de indios.

Los porcentajes más altos de ilegitimidad corresponden a las castas. El año 1800, por ejemplo, del total de hijos naturales (119), casi todos especificaron su procedencia étnica y entre mestizos, mulatos, cuarterones, chinos, zambos y requinterones sumaron 66. Estas cifras son corroboradas por información notarial: para 1770 resulta un 14% de hijos naturales y para 1810, un 13%.²¹ Porcentajes, todos éstos, muy elevados en comparación con las parroquias de Europa, e incluso con las de Chile. Hacia 1770, una mujer se jactaba públicamente de tener tantos amantes que «cada año pone a un hombre en Valdivia», es decir, lo remitía a prisión.²² Sería pertinente añadir que la prostitución no es una actividad claramente delimitada. Se le ejerce en las

20. A.G.I., Lima, 797.

21. A.A., Libros parroquiales de San Lázaro. A.G.N., Protocolos Notariales. Testamentos.

22. A.A., Causas criminales de divorcio, leg. 11, 1760-1773.

viviendas improvisadas del puerto, en las pulperías y chinganas de Lima, en «oyos» cerca del hospital y las bodegas de Bellavista.²³

El aumento de la plebe fue observado con preocupación por el viajero Haencke: «Es de advertir que, aunque en general crezca la masa total en la población, ofrece la mayor atención que este aumento de pobladores es de número, y no de calidad: desertores, marineros, polizones, vagos, gente sin otra fortuna que su persona, poca distinción y mucho problema». Después de señalar su crecida presencia en los asientos mineros, añadía que «abundan no poco en la capital».²⁴ Otro testigo indicaba, de manera más rotunda, que en Lima la mayor parte de la gente es ociosa y vagabunda» y la situación era de tal manera alarmante que «apenas van corridos diez días del presente mes [setiembre, 1780] y ya se han hecho doce hurtos de magnitud».²⁵

Contra esta población se fundó en 1787 el ramo de policía y en 1790 la plaza de alguacil de ociosos.²⁶ Se hizo obligatoria la iluminación de la ciudad, por lo menos entre 8 y 10 de la noche, y se estableció un servicio de serenos y patrullas, estos últimos para vigilar los almacenes de los comerciantes. Las puertas de la ciudad se mantenían cerradas entre las 11 de la noche y las 4 de la madrugada. Pero no fueron suficientes estas medidas. La población de Lima se incrementaba constantemente. Tanto en 1770 como en 1810, el 21% de los que hicieron testamentos en Lima eran provincianos.²⁷ El fenómeno, a su vez, obedecía al crecimiento demográfico que el virreinato experimentaba en casi todas sus regiones, en algunos lugares desde mediados del siglo xvii, en otros desde inicios del xviii. Esta población nueva terminó obligada a migrar, liberada de aquellos lazos que la unían a sus comunidades y condenada muchas veces a conseguir sólo empleos temporales o a sumarse a esos vagabundos, tan frecuentes en ciudades como Ayacucho o Cuzco.

El vagabundaje era visible en las calles de Lima. El tema motivó dos artículos en el *Mercurio Peruano*. En uno de ellos se describió la «innumerable tropa de mendigos [que] huyen al orden, aborrecen la disciplina». El Arzobispado pretendió atenuar la situación administrando una Casa de Pobres, desde 1732. El Virrey Amat tuvo que crear un hospicio. En las casas de misericordia había más de un centenar de ocupantes.²⁸ Un censo de mujeres in-

23. Emilio Valdizán, *op. cit.* Ver también las referencias que proporciona Terralla y Landa. Francisco del Castillo, en su descripción del callejón de Petateros, colindante con la plaza mayor, dice que «Allí es donde a todas horas / a Venus se sacrifica, / por medio de sus infames / inmundas sacerdotisas». Rubén S. J. Vargas Ugarte, *Obras de Fray Francisco del Castillo Andraca y Tamayo*, Lima, Studium, 1948, p. 37. «Portalera» era sinónimo de «prostituta». Ver también A.A., Inmunidades, 1744-1783 y 1783-1831.

24. Tadeo Haencke, *Descripción del Perú*, Lima, Imp. El Lucero, 1901, pp. 93 y 94. El verdadero autor parece ser Felipe Bauzá, marino español.

25. B.N., Madrid, mss. 19262.

26. A.M., Actas de Cabildo, enero 1790. Ver también José María Córdova y Urrutia, *Las 3 épocas del Perú*, Lima, 1844, pp. 34 y 55.

27. A.G.N., Protocolos Notariales, Testamentos.

28. A.G.I., 1527. *Mercurio Peruano*, n. 119, 23 febrero de 1792, p. 124.

digentes, posterior a 1809, arrojó la cifra de 944 pobres, compuesta por inválidos, ancianos, viudas... Dieciocho habían sido «abandonadas» por sus maridos. Pero estas cifras comprendían únicamente a los «pobres vergonzantes», es decir, personas que en el pasado habían tenido una condición acomodada.²⁹ En 1770, el 13% de testantes se declaran como «pobres». La mayoría de vagabundos preferían habitar en las plazas de la ciudad. En 1810, la inquisición procesó a un negro que ganaba el pan paseando por las calles una gavilla de perros, gatos y monos, a los que había enseñado a bailar: el hecho fue referido por el viajero Julian Mellet y posteriormente recogido por Ricardo Palma. Los vagos no faltaban a las comidas caritativas que diariamente se repartían en San Francisco, en la Recolectión de los Descalzos y, en general, en todos los conventos y monasterios. El Arzobispado ofrecía una limosna mensual y algunos pobres conseguían ponerse bajo su protección. Muchos de estos personajes eran migrantes desafortunados que habían llegado atraídos por la fama de Lima y esperanzados de encontrar ventura en una ciudad aparentemente próspera. Pero el capital comercial es avaro. La situación se deterioró aún más cuando llegaron los efectos tempranos de la crisis comercial y la migración no se contuvo. Hacia 1790, el poeta andaluz Terralla y Landa observaba a la entrada de Lima, «muchas pulperías, / tantos, chinganas y puestos, / cocinerías y serranos, / muchas gentes y arrieros». La población frecuentaba las fondas y tantos ubicados en los suburbios, pero también vivía en los «callejones de cuartos», calculados en alrededor de un centenar: allí el hacinamiento y la promiscuidad eran inevitables. Terralla hacía otras anotaciones sobre la composición de esta especie de «pueblo menudo» de Lima: «Que ves a muchas mulatas / destinadas al comercio, / las unas al de la carne, / las otras al de lo mismo».³⁰ Repetía así consabidos prejuicios sobre las mulatas, recogidos antes por los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa.

Otro testigo de la época acuñó una expresión para englobar a vagos, mulatos y mestizos: «gente vil de la plebe».³¹ Plebe fue un término usado con frecuencia en la época, para denominar a esa masa disgregada que era el pueblo de las ciudades. El término tenía una evidente connotación despectiva, que a veces no era suficiente, por lo que se le acompañaba de algún adjetivo, como vil, ínfima, «gavilla abundante y siempre dañina», «baja esfera»... Sinónimo de populacho y pueblo. Los plebeyos se definían porque, en una sociedad que pretendía acatar una rigurosa estratificación social, sus miembros carecían de ocupaciones y oficios permanentes. Pero, aparte de una frágil condición económica, se contraponían a la aristocracia por vivir al margen de la «cultura»: no había escuela, ni maestros para ellos; eran —como ha señalado Pablo Macera— analfabetos porque la educación resul-

29. A.A., Pobres, ss. XVIII-XIX, leg. 1.

30. Terralla y Landa, ver Simón Ayanque. *Lima por dentro y por fuera*. París, Imprimerie Rueff et Cie., 1924, p. 18.

31. A.G.N., Inquisición, siglo XVIII, leg. 6.

tó ser uno de los más preciados privilegios de clase.³² Por eso, aristócratas como José Baquijano y Carrillo, Antonio de Querejazu y Mollinedo o José Bravo de Lagunas y Castilla, fueron retratados al lado de sus bibliotecas: el libro era un símbolo de status. En 1770, de 49 casos que declaran efectos personales —sobre un total de 118 testamentos masculinos—, 9 declaran libros. Para la plebe no hubo ilustración; probablemente no tuvieron noticia alguna del *Mercurio Peruano* o del *Diario de Lima* y ni siquiera supieron la existencia de un círculo intelectual llamado «Amantes del País».

¿Qué volumen alcanzó la plebe de Lima? Las frecuentes referencias de los viajeros, las medidas represivas, las denuncias en las actas de Cabildo, harían pensar en una elevada cifra que, al parecer, es confirmada por el historiador Manuel de Mendiburu al afirmar que en Lima, en 1770, había 19.232 vagos, es decir, 381: sobre la población total.³³ En nuestras búsquedas de fuentes censales no hemos podido encontrar los datos cuantitativos que corroboren o corrijan la cifra señalada. A simple vista, parece una exageración. Habría que considerar, sin embargo, que no se trata de un historiador improvisado o ansioso de liberar a su imaginación sino que, seducido por ese positivismo del siglo pasado, Mendiburu se sujetó a un respeto casi ritual por los documentos, ateniéndose a lo que llanamente le decían, sin forzarlos, a veces sin siquiera interrogarlos. Quizá la cifra nos sorprenda menos si observamos que Mendiburu la indica al tratar de la composición ocupacional de los habitantes de «color» de Lima, es decir, todos aquéllos que no eran españoles y que sumaban 30.581 personas. Esta cifra equivale a la suma de indios, negros, mestizos y castas en el censo de 1791: 32.721. Esta población, siguiendo a Mendiburu, se distribuía en los siguientes oficios: 2.093 sirvientes, 1.027 artesanos, 9.229 esclavos y, al final, los mencionados 19.232 vagos. El volumen de sirvientes, artesanos y esclavos parece coincidir con otras fuentes. Todo esto nos obliga a pensar que, tal vez, Mendiburu daba una acepción más amplia al término vagabundaje, que no lo limitaba sólo a los desocupados, incluyendo también a los semiempleados y subempleados, a los trabajadores estacionales o eventuales. Lo cierto es que contrastan las múltiples referencias y descripciones de la plebe, con la escasez de cifras. Varios decenios después, en 1829, se realizó un censo de la población limeña. El azar nos ha deparado sólo los resultados del primer distrito de Lima: sobre una población total de 1.359 habitantes, 201 se declararon «hombres sin oficio», es decir, el 14%.³⁴

Dentro de la plebe de Lima, es imprescindible considerar a los comerciantes ambulantes: vendedores que, con sus mercaderías a la mano, recorrían las calles de la ciudad o se establecían en las plazas y atrios de las igre-

32. Pablo Macera, *Trabajos de historia*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977, t. 2, pp. 218-219 y 250-262.

33. Manuel de Mendiburu, *Diccionario histórico biográfico*, Lima, Imprenta Enrique Palacios, 1932.

34. Archivo Municipal de Lima (en adelante A.M.), «Primer distrito de Lima», 1829.

sias. Recibieron el nombre de «mercachifles», aunque algunos prefirieron llamarlos «zánganos», para dar la imagen de que se trataba de gente ociosa. Evidentemente, no era un trabajo reconocido o socialmente admitido, por el contrario, era menospreciado y se le reprochaba constituir una competencia desleal a los comerciantes establecidos en los cajones de la plaza mayor o los portales. Algunos almaceneros propalaban la especie según la cual los mercachifles vendían productos de contrabando (evadiendo al fisco) y mercaderías de mala calidad, que no ofrecían la menor garantía al consumidor. Dado que aumentaban de número, no faltaron las quejas y reclamos ante el Tribunal del Consulado: los medianos comerciantes terminaron admitiendo que el menor precio en la venta de productos de los mercachifles les significaba una peligrosa competencia. No dejaron de señalar que, en la sola existencia de este comercio, había una violación a la ley vigente, que prohibía el ejercicio de actividades mercantiles a las «castas de baja estofa». Piden a las autoridades que, por la fuerza, retiren a los mercachifles de la plaza mayor, de las iglesias, de las calles centrales y que sean reducidos a las plazuelas de los conventos del baratillo. El año 1786 se acuerda arrojarlos de la plaza de armas. Sin embargo, al poco tiempo regresan y, al parecer, en mayor número. Como formaban parte de la plebe, era fácil que los acusaran no sólo de engañar a sus clientes, sino además, de no cumplir con sus acreedores y de vender objetos robados.³⁵ Cualquiera los hubiera definido rápidamente como vagos.

El comercio ambulatorio, a pesar de las trabas impuestas por el Cabildo o el Tribunal del Consulado, no sólo se mantuvo, sino que parecería que se incrementó. Fue entonces que se vio a muchos criollos o españoles pobres oficiando de mercachifles. Dado el número, no quedó otra alternativa sino que terminaran todos agremiándose, con lo que pudieron hacer frente a las presiones de mercaderes, pulperos y cajoneros, pero, paradójicamente, la agremiación condujo a que las tensiones se reprodujeran en el interior del grupo, en disputas cada día mayores entre los mercachifles: se proyecta, por ejemplo, excluir del gremio a «mulatos, chinos y otras castas» o se pretende organizar a los ambulantes, distinguiendo entre los «verdaderos mercachifles» y los «zánganos»; los primeros debían adquirir una boleta en el Tribunal del Consulado que los identificara como tales, para de esa manera realizar una calificación previa que evite «que se introduzcan negros, mulatos y otras castas a un ejercicio que siempre ha sido el primer escalón de los hombres honrados, criollos y de España para trabajar honestamente en este Reyno....».³⁶ La honestidad y la honradez no eran virtudes accesibles a las castas. Pero desde luego que ni los mulatos, ni los zambos, ni los chinos conseguirían ser erradicados del oficio. El comercio ambulatorio, entre tanto, aumentaba y, al terminar el siglo xix, se comenzó a esbozar otra curiosa

35. A.G.N., Tribunal del Consulado, H-3, LN 907, Libro de Juntas, 1770-1788. Ver también A.G.N., Tribunal del Consulado, Contencioso, leg. 155.

36. A.G.N., Tribunal del Consulado, H-3, LN 1031, Libro de informes y consultas 1779-1785, ff. 53, 54, 54v.

distinción entre los mercachifles: aquéllos, los más pobres, que proseguían recorriendo las calles de la ciudad pregonando sus mercaderías y en busca desesperada de compradores y otros que consiguieron establecerse en puestos improvisados en lugares como el céntrico atrio de la iglesia de Desamparados. Liberados siempre de pagar impuestos, hacían una competencia que los cajoneros persistían en calificar como desleal.³⁷

Pero no se podía pensar que la opinión de los cajoneros fuese unánime. Existían, de otro lado, artesanos y comerciantes que recurrían a los ambulantes. Un sector del gremio de sombrereros, compuesto por españoles e indios, denunció a otro por «fabricar sombreros ocultamente y venderlos por las calles...».³⁷ De esta manera podríamos advertir la existencia de una economía paralela que, por diversos caminos, desembocaba en la plebe: abastecedores y clientes de los asaltantes, proveedores del comercio ambulatorio, protectores de los negros cimarrones... Amplio margen para la ilegalidad. Estas transacciones no pasaban por los notarios y pocas veces tenían un contenido visible en moneda: el trueque y el intercambio recíproco eran sus reguladores. Las dimensiones que alcanzaron contribuyen a explicar la poca significación de los precios y salarios en Lima. Los precios de acuerdo a las referencias que hemos podido obtener de algunos hospitales se mantienen casi estacionarios, confirmando la tendencia que para años anteriores había observado Pablo Macera en la documentación de los colegios jesuitas; las referencias sobre salarios son demasiado furtivas. Todo esto configuró un mercado de trabajo sumamente peculiar.³⁸

Aparte del comercio ambulatorio, la plebe de Lima tenía acceso a una amplia gama de ocupaciones eventuales, como la recolección de alfalfa, la edificación urbana, el arriaje, el servicio en las fondas y chinganas de la ciudad... Fue también importante la milicia: en Lima, junto al batallón de españoles, existían otros dos de «pardos» y «morenos», respectivamente, a quienes quedó reservada la caballería. En la galería de retratos de Pancho Fierro —pintor popular y observador de Lima al iniciarse la República— figuraban personajes, como el «vendedor de velas», el «aguador», el «mantequero», el «vendedor de leña», de «canastas y esteras» e incluso un «negro aguador matando perros los miércoles». Sus acuarelas se inspiraron en «esos mil tipos tan exóticos que pululaban en las calles, plazas y portadas de Lima»^{38 bis}. En muchas de estas ocupaciones, el contacto y la competencia con los negros jornaleros era evidente. De igual manera se entrecruzaban en las actividades de tipo artesanal, aunque en este caso, como indicamos en un

37. La cita procede de A.G.N., Gremios, L. 2, Sombreros, 1767.

38. Pablo Macera, en el Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad de San Marcos, ha publicado, en una limitada edición mimeografiada, diversas series de precios limeños entre 1667 y 1738. Marcel Haitin, historiador de la Universidad de California, ha trabajado el tema para el período 1794-1808. Nuestras referencias proceden del hospital de Bellavista, en la sección Marina del A.G.N.

38. (Bis) Mercedes Gallager de Parks, *Mentira Azul*, Lima, 1948, p. 221.

capítulo anterior, predominaron los libertos y los mulatos. La plebe engrosaba con aquellos esclavos viejos, enfermos o inválidos a quienes sus amos daban libertad no por filantropía sino por considerarlos inútiles y de esa manera suprimir gastos.

Los talleres de artesanos ofrecían la posibilidad de un trabajo relativamente estable. Pero, muchas veces, quizá por ahorrar, los maestros preferían el recurso eventual a negros jornaleros o a esos esclavos condenados al trabajo gratuito para cumplir alguna sanción penal. Debemos añadir que el censo hecho en tiempos de Gil de Taboada mencionaba a 60 establecimientos con el nombre pomposo de «fábricas».³⁹ Tenemos sólo noticias de cuatro: una de pergaminos dirigida por el presbítero Cayetano de León; otra de pólvora que perteneció a Juan Miguel de Castañeda; la fábrica de lona y tejidos de Felipe Quintela y Joaquín de Asin y, finalmente, la llamada fundición de Bellavista, sostenida por la Corona para la reparación y acondicionamiento de embarcaciones. Pero la plebe, como indicamos páginas atrás, permitió el desarrollo de una economía paralela que abasteció de productos al comercio ambulatorio.

Los vagos, como los llamó Mendiburu, o la plebe, como se les calificaba entonces, eran una población numerosa y heterogénea, confundida frecuentemente con los esclavos de la ciudad. Es evidente, por ejemplo, que un negro esclavo que salía todas las mañanas a las plazas y calles en busca de amo y jornal, vivía bajo una condición semejante a la de cualquier trabajador eventual. Esta proximidad entre los esclavos y la plebe significaba un riesgo para el equilibrio social de la ciudad, porque mientras sobre los primeros se ejercían diversos mecanismos de control y dominio (la religiosidad, la legislación, el paternalismo y la violencia), sobre la plebe era difícil, y muchas veces imposible, establecer mecanismos que requerían de un contacto estable y permanente con un amo. El esclavo siempre estaba bajo la vigilancia y tutela de un señor. El mulato sin oficio definido, cambiaba de taller, de ocupación y de amo con demasiada frecuencia. A esta inestabilidad social, debía añadirse la convivencia con el mundo lumpen de la ciudad (bandidos, ladrones) y la organización de una vida cotidiana al margen de las convenciones vigentes, con todo lo cual terminaban adquiriendo un perfil nitidamente diferenciado frente a la aristocracia. Incluso llegaron a elaborar un lenguaje propio: una jerga recogida en algunos testimonios literarios, como en ese célebre drama de los «palanganas», escrito para denostar al Virrey Amat. Junto con el léxico, otros elementos fueron configurando una cierta cultura contestataria: la elaboración de antihéroes en la idealización de los bandidos; el

39. Pablo Macera, *op. cit.*, t. 2, p. 203, «Un español inteligente de Lima, don Matías de la Reta, estableció telares y otras maquinarias para tejer la tela de algodón y confeccionar algunos artículos ordinarios del mismo material», William Stevenson, *op. cit.*, p. 192. Ver también A. G. N., Juzgado de Secuestros, leg. 2, noticias sobre las fábricas de lana y pólvora. La fábrica de pólvora abastecía a casi toda la América del Sur hispana. Manuel Fuentes, *Guía del viajero de Lima*, Lima, Librería Central, 1860, p. 115.

empleo de «apodos» o sobrenombres («Brincatapías», «Tirapalo», «Ojotirado», «Endiablado», etc.); la sátira y la burla de la aristocracia; canciones que las personas recatadas calificaban como disolutas («Cuando la cama cruje / y el niño llora / es señal que entra Carlos en Barcelona»); la afición por el azar, distracción y esperanza a la vez: en las chinganas se juega cartas, en las pulperías dados, en cualquier lugar de la ciudad se puede adquirir una lotería.⁴⁰ De esta manera, al margen de las convenciones, la plebe gestó ciertos rasgos que todavía definen al habitante de Lima. Quizá esto permita recuperar el concepto de «cultura urbana colonial» propuesto por Luis Millones.⁴¹

El deterioro en las condiciones económicas condujo a que los plebeyos aumentaran en número y acabaran imponiendo su estilo de vida al conjunto de las capas populares de la ciudad. Plebe fue así sinónimo no sólo de vago sino que, a la postre, la palabra terminó incluyendo a los propios esclavos jornaleros, a sectores de las empobrecidas capas medias y a ciertos arrieros, en un conglomerado heterogéneo compuesto por mestizos, mulatos y negros → que se diferenciaban de la homogeneidad racial preservada por los aristócratas. En otras palabras, plebe y limeño se volvieron casi sinónimos.

Pero, en todo caso, si algo terminaba definiendo a la plebe no era únicamente la «ignorancia», el mestizaje, la penuria económica o la carencia de un oficio definido, sino, ante todo, e) hecho elemental de no tener esclavos. ¿Por qué las personas de clase media de la ciudad hacían lo indecible por conseguir un esclavo? Además de consideraciones económicas, por la necesidad de asemejarse a la aristocracia y de distinguirse de la plebe. En cierta manera, la población de Lima podía dividirse en dos grandes bloques. De un lado, los señores, los amos, los propietarios y, en la margen opuesta, aquellos otros → que sólo tenían el recurso inseguro de su fuerza de trabajo: la aristocracia frente a la plebe.

Esta contraposición fue recogida en los versos de Fray Francisco del Castillo, un lego de La Merced, propietario de 9 esclavos, cuyo hermano era dueño de una imprenta; a pesar de su ceguera, se las ingeniaba para recorrer la ciudad y frecuentar los barrios populares entre 1750 y 1770.⁴² En una de sus muchas décimas imagina una aglomeración de la plebe alrededor de una calle donde dos negros caleseros discuten ásperamente, interrumpiendo todo el tráfico, impidiendo que los nobles realicen sus gestiones comerciales, paralizando el centro de Lima. Parece retratar un ánimo levantisco en la plebe

40. Para estas observaciones nos han sido útiles diversos legajos del A.A., Causas criminales de matrimonios, legs. 11, 12, 13 y 14; Inmunidad, 1744-1783 y 1781-1783; Pobres, leg. 1.

41. En cuanto a la «cultura colonial urbana», sería un producto peculiar de la fusión entre la «picaresca española» y la «cultura negra». Luis Millones, *Tugurio*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1978, pp. 41 y 55.

42. Sobre Castillo, ver Luis Alberto Sánchez, *Poetas de la Colonia*, Lima, Universo, 1978, y la tesis de Carlos Milla Batres, *Vida y obra literaria inédita del ciego de La Merced* (2 t.), Lima, tesis de Dr. en Letras, Universidad de San Marcos, 1976, p. 81.

cuando lamenta «que a estos negros por momento / no hay quien a palos muela». En efecto, la desobediencia de dos esclavos, con el concurso pasivo de la plebe, es suficiente «para ver de tal canalla / dominada a la nobleza». A pesar que Castillo, a quien Ricardo Palma recuerda como el «ciego de La Merced», era un versificador popular, al momento de describir a las «clases subalternas» terminaba acatando las pautas imperantes. Para indicar la heterogeneidad, el temple agresivo y las diferencias de la plebe con la aristocracia, imagina metafóricamente un conglomerado de animales tan feos como peligrosos: «sapos, serpientes, culebras / raposas, monos y harpías, / pues son los que van dentro / racionales sabandijas».⁴³ En contraste con las mansiones aristocráticas, como la casa de don Miguel de Castañeda, en cuya fachada se exhibía el mascarón de proa de uno de sus barcos, o de ese otro comerciantes que disponía de un mirador para observar la llegada de sus navíos al puerto, las viviendas de la plebe en su promiscuidad, para el visitante ocasional, semejan un descenso a los infiernos. El callejón de Petateros, para el ciego de La Merced, era una verdadera «faltriquera» del diablo.

Castillo describía los «callejones» limeños —Petateros, Belén, Matamandinga, San Jacinto o La Recoleta— como lugares estrechos, «angostos y largos», habitados por asaltantes y prostitutas, donde eran frecuentes los robos y los crímenes. Es evidente que estas consideraciones no pueden ser leídas como una descripción confiable. Reflejaban más el temor que la realidad. Sin embargo, es cierta la estrechez. Un callejón típico era un pasaje angosto, perpendicular a la entrada, abierto al cielo, con una sucesión de cuartos a los costados.⁴⁴ A veces, el pasaje adquiría forma de T o se ramificaba a modo de laberinto. En promedio tenían hasta unos 30 m². Pero, en realidad —como ocurre hasta ahora en Lima—, los tamaños variaban mucho. El callejón de Monopinta disponía de 40 cuartos, el de Jáuregui 35, el de los Apóstoles 7.⁴⁵ Algunos podían contar con una pulpería. Los servicios eran comunes. La privacidad resultaba imposible. El hacinamiento era inevitable. El contacto «cara a cara», demasiado frecuente. Un día de 1782, en el callejón del doctor Orué, un negro fue herido por una zamba que era su amante; buscó refugio en el cuarto de la china Josefa Morales, quien junto con una «cholita» que vivía con ella en el mismo cuarto, trató de atenderlo, pero la gravedad de la herida obligó a que pidieran auxilio; al final, en el mismo callejón curaron al herido.⁴⁶ Todos se conocían, por lo menos en apariencia. Muchos de los callejones mencionados, cerca de la plaza mayor o en San Lázaro, remodelados a principios de siglo, forman todavía parte del paisaje urbano de Lima.

43. Rubén S. J. Vargas Ugarte, *op. cit.*, pp. 10 y 83.

44. Emilio Harth-Terré, «Historia de la casa urbana virreinal en Lima», en *Revista del Archivo Nacional del Perú*, Lima, 1962, t. XXVI, p. 55.

45. A.A., Estadística, leg. 4, 1779-1800. En 1839, Córdova y Urrutia calculó 247 callejones en Lima, sobre un total de 10.695 viviendas.

46. A.A., Inmunidad, leg. 1, 1744-1783.

LA CIUDAD COMO CÁRCEL

La existencia de la plebe acarreó otra consecuencia más: clases populares y clases peligrosas comenzaron a ser sinónimos. En una sociedad cuya aristocracia se imaginaba asediada por la criminalidad, resulta inevitable preguntarse por las cárceles. Las prisiones pueden definirse —siguiendo a Guillermo Nugent— como la «historia sin censura»: traslucen lo que habitualmente se niega o se oculta.⁴⁷ ¿Nuestro siglo xx, a imitación de Europa, se avergüenza de sus cárceles y busca mantener a los presos en áreas apartadas, porque cuanto más lejos están los criminales, los honestos ciudadanos se sienten más tranquilos.⁴⁷ ¿Cómo eran las prisiones en Lima del siglo xviii? La organización carcelaria permite entender, sin atenuantes ni adjetivos, la mecánica de dominación. Las cárceles nos proporcionan otra perspectiva (desde el subsuelo de la ciudad), para desmontar las relaciones entre aristocracia y plebe.

En Lima existían tres cárceles llamadas, respectivamente, de Corte, Ciudad e Inquisición. La última prácticamente no funcionaba como consecuencia del receso en las actividades del Santo Oficio. En las otras dos estaban los presos condenados por la Audiencia, el Cabildo y el Superior Gobierno.

CUADRO 4. CÁRCELES DE LIMA, 1790

Cárceles	Españoles		Castas		Total
Corte	29	0	70	4	103
Ciudad	29	0	57	5	91
Total	58	0	127	9	194

FUENTE: A. G. I., Indiferente, 1527.

Recurriendo a otra fuente, páginas atrás señalamos que en 1796 se encontraban 59 presos en la cárcel de la ciudad, predominando mestizos y mulatos. De acuerdo con el viajero norteamericano Amasa Delano, el total de presos ascendería a 181 en 1805. Pero la cifra total de 174 o 181 presos puede resultar escasa en relación a la proliferación de bandidos y ladrones. Habría que añadir que, junto a las dos cárceles mencionadas, las autoridades disponían de los presidios del Callao (el Real Felipe funcionaba como prisión a escala del Pacífico) y, en los casos más peligrosos, de improvisadas celdas en la isla San Lorenzo, frente al puerto. Quedaba por último el recurso, ya señalado, de desterrar a los condenados: Panamá, Valdivia, la isla de Juan Fernández fueron los lugares más frecuentes.

47. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976.

CUADRO 5. PRESIDARIOS EN EL REAL FELIPE

<i>Fecha:</i>	<i>1.XI.1800</i>	<i>1.VIII.1801</i>	<i>1.VIII.1807</i>
Presidarios	143	144	203
Leva	101	1	0
Ingleses	29	0	0
Total	273	145	203

Fuente: A. G. N., Guerra y Marina, legs. 64 y 67.

El estado de las dos cárceles de Lima era deplorable. El lector quizá habría imaginado que, con la violencia y el temor imperantes, las cárceles tenían que funcionar con un mínimo de eficiencia y control; no fue así. Por el contrario, las deficiencias hacían frecuentes las fugas. El bandido Ignacio de Rojas huyó, no en una sino en varias ocasiones, de la cárcel de la Corte, ubicada en la calle Pescadería, próxima a Palacio. Lorenzo Pastrana, otro bandido, recurrió a un «forado» para alcanzar la calle. En 1782 se fugaron tres reos después de abrir un calabozo con una ganzúa. El esclavo cimarrón Pedro Martín consiguió hacer un hueco en la pared de su celda, empleando un palo trepó al techo desesperadamente, arañando las paredes con pies y manos, consiguió pasar a Palacio, se dejó caer a los jardines y de allí se perdió en la ciudad, refugiándose en el callejón de Santo Domingo.⁴⁸ La Real Cárcel de la Corte —recogiendo una información fechada en 1782— tenía un patio central, alrededor del cual estaban las celdas. A las 6 de la tarde, los presos abandonaban ese patio para ser encerrados con grillos en los calabozos. Desde lo alto de una garita, un centinela vigilaba todos estos movimientos. Los otros funcionarios eran el presidente de patio, el alcaide y el portero. Teóricamente, los presos estaban separados por sexo, pero por la letrina podían comunicarse fácilmente uno y otro sector de la cárcel.⁴⁹ En definitiva, semejaba otro «callejón» de la ciudad. La situación ruinosa de las cárceles fue motivo de varias discusiones en el Cabildo. Sin embargo, no se realizaron mejoras sustanciales, quedando la impresión que en ellas era tan fácil entrar como salir.⁵⁰ //

Ocurre —como explicación de este evidente descuido— que las cárceles públicas reunían un porcentaje menor del total de presos de Lima. La mayoría de ellos estaban purgando sus penas en centros laborales: en las edificaciones del puerto, las construcciones urbanas, la reparación de empedrados

48. A.G.N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 113, cuad. 1376, 1808. A.A., Inmunidades, leg. 1744-1783.

49. A.A., Inmunidades, leg. 1, 1741-1783.

50. Una cárcel moderna recién sería inaugurada en enero de 1856: la penitenciaría de Lima. A.G.N., Penitenciaría, leg. 1, 1863-1868.

y acequias, los hospitales, la casa de desamparados, las zapaterías y, sobre todo, en los centros de abasto y de elaboración de pan. El utillaje de una panadería era bastante elemental: tableros para separar la harina o amasar el pan, hornos, sillas y bancos, canastas y balanzas, algún oratorio y los esclavos que, como en las haciendas, eran tasados al igual que cualquier instrumento de trabajo.⁵¹ Los panaderos tenían la facultad de recurrir al trabajo gratuito de los presos, con la condición (no siempre cumplida) que se tratara de delitos de menor cuantía y que el propietario se encargara de alimentarlos y vestirlos.⁵² Pero no existía el menor control sobre las panaderías. Al parecer, lo común era ver a los presos muy mal vestidos, peor alimentados y obligados a jornadas fatigantes: el amasijo de la harina se iniciaba en la noche, en medio del calor sofocante expelido por el horno, con el riesgo permanente de un incendio. Los presos muchas veces estaban con grilletes. Algunos empleados, látigo en mano, se encargaban de mantener el ritmo de trabajo, de modo que las panaderías acababan recordando a las galeras. No sorprendía que los presos fueran azotados, sin que el propietario tuviera que dar cuenta del hecho a la sala del crimen.⁵³

Los molineros y otros gremios rivales de los panaderos denunciaban los abusos que, con toda impunidad, se cometían en esos centros de trabajo: «sin dejarles casi instante para el sueño, y el descanso preciso, así los exasperan hasta precipitarlos a cometer muertes en los mayordomos y veladores a fuerza de chicotes».⁵⁴ Es probable que en este documento —un recurso presentado ante el Superior Gobierno en 1795, citado en el primer capítulo— se buscara exagerar ciertos rasgos dantescos de las panaderías, pero, en todo caso, no eran acusaciones imaginativas, como lo muestran esos reiterados conflictos que sucedían en ellas: atentados de los esclavos contra los empleados, crímenes entre los propios presos, levantamientos y motines, fugas masivas. Los defensores de las panaderías exigieron sanciones ejemplares contra todos estos delitos, «por ser éstos el único auxilio que tienen los amos para contener a los criados insolentes».⁵⁵

Para los esclavos que no cumplían con el jornal comprometido, para aquellos otros que no alcanzaban a conseguir amo cuando eran puestos en venta o para quienes no podían pagar deudas contraídas, pendía persistentemente la amenaza de acabar en una panadería. La prisión por deudas era casi tan común como la acusación de vicia que los esclavos hacían a sus amos. Una detenida revisión de las fianzas por presos otorgadas ante el notario Hu-

51. A.G.N., Protocolos Notariales, Ascarrunz, 1770, ff. 401-404v. Ayllón Salazar, 13, 1810, ff. 310v-321. José María la Rosa, 640, 1822-24, ff. 113-113v.

52. A.G.N., Superior Gobierno, leg. 26, cuad. 774, 1796.

53. A.M., Actas de Cabildo, 1 de marzo de 1799.

54. A.G.N., Superior Gobierno, leg. 24, cuad. 697, 1795.

55. A.G.N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 136, cuad. 1658; leg. 138, cuad. 1683 y leg. 140, cuad. 1727 y cuad. 1733. A.A., Causas criminales de matrimonios, leg. 11, 1760-1773.

mac Minoyulli entre 1770 y 1772 muestra la frecuencia de delitos menores en la ciudad: peleas, maltratos entre cónyuges, hurtos de poca cuantía, etc.⁵⁶ Todos ellos se purgaban en las panaderías.

Partimos del trigo, en el primer capítulo, para llegar, por caminos poco habituales, al pan y las panaderías. En 1787, las panaderías de Lima fueron reglamentadas, reduciéndose su número a 40. Debían ubicarse lejos del centro, de preferencia en los arrabales y suburbios, para así proteger a las grandes casas de los riesgos que parecían tener como inherentes (incendios, sucesos criminales). No siempre se cumplió con este dispositivo. En cada panadería se calcula que trabajaban alrededor de 10 operarios, entre esclavos, presos y eventuales, lo que haría un total de 400 trabajadores, repartidos por la ciudad. (La panadería de Oyague —sin contar presos— tenía diez esclavos a su servicio; la de Camacho trece, aparte de cuatro empleados y dos mayordomos).⁵⁷ Podría añadirse el impreciso número de servidores que se requerían en las 27 casas de abasto de pan.⁵⁸ Eran indistintamente hombres y mujeres, incluso algunos menores. Una visita a algunas panaderías limeñas, realizada en 1797, proporcionaba las siguientes cifras sobre prisioneros:

CUADRO 6. PRESOS EN PANADERÍAS, LIMA, 1799

<i>Panadería - Calle</i>	<i>Presos</i>	<i>Presas</i>	<i>Total</i>
Chacarilla	6		6
San Francisco de Paula	10	3	13
Del Bravo	3	1	4
Recoleta	1	1	2
Sauce	9		9
Ormeño	3		3
Total	32	5	37

FUENTE: *Archivo General de la Nación*, C-3, Gremios, leg. 5.

Las panaderías de Lima estaban en las antípodas de esas panaderías de Londres evocadas por Peter Laslett, donde el trabajo se regía por normas paternalistas, estando los aprendices incluidos en la familia del patrón. Nadie ignoraba que los lugares donde se elaboraba el pan de todos los días eran

56. A.G.N., Protocolos Notariales. (H. Minoyulli) Velázquez, 1185, 1770-1778. Mediante la colaboración de Magdalena Chocano pudimos fichar más de cien fianzas.

57. A.A., Estadísticas, 1802-1911, leg. 4-A. A.G.N., Protocolos Notariales, Ascarunz, 1770, ff. 401-404v.

58. A.G.N., Inquisición, siglo XVIII, leg. 60, 1789 y Superior Gobierno, leg. 29, cuad. 517, 1787.

también prisiones de la ciudad, porque no se practicaba la separación contemporánea entre cárcel y vida cotidiana. Adjunta a la panadería estaba la casa del dueño o administrador, donde, por lo general, también vivía el mayordomo.

Toda la violencia del orden colonial podía resumirse en una panadería cualquiera. Así lo entendió Tadeo Escalante, un pintor cuzqueño (descubierta por Uriel García y estudiado por Pablo Macera) que, a principios del siglo XIX, se refugió en el pueblo andino de Acomayo (cercano al Cuzco) para pintar febrilmente las paredes de sus iglesias y molinos; uno de ellos ha sido llamado por Macera el «Molino de San Francisco o los Negros»: alrededor de una gran sala, combinando diversos personajes y escenas, el artista pretendió representar la vida cotidiana de su tiempo. Allí aparece, primero, una gran mesa en la que se prepara la harina; luego, el interior de una panadería, donde negros y mestizos, hombres y mujeres, todos figuran trabajando, algunos encadenados: al fondo se ve al mayordomo blandiendo un látigo que, como se observa a continuación, sirve para azotar a un negro: la secuencia culmina con los barrotes de una cárcel; mientras, en la pared opuesta, frailes orando y ejerciendo la caridad, entregan pan a unos mendigos, todos ellos criollos o españoles.⁵⁹ La harina trabajada por esclavos y presos sustenta la piedad. Las funciones quedan claramente delimitadas: para unos el trabajo, para otros la oración; de un lado las cadenas, el látigo, los negros y mestizos, mientras del otro los blancos y sus plegarias. Al principio la harina, al final el pan.

El castigo carecía de un espacio definido y reservado: esta imagen podía corroborarse con las torturas públicas (los azotes prodigados por el verdugo «Festejo»), la sevicia de los amos y los ajusticiamientos en la plaza mayor. La violencia no se ocultaba: era visible, a nadie avergonzaba y su ejercicio llegó a constituir un elemento distintivo de la aristocracia. No pudiendo dirigir el país, encontraron una compensación, como observó Martín Adán, en el dominio indiscutido en el recinto doméstico.⁶⁰ Se podría criticar y hasta sancionar la crueldad y el uso indiscriminado de la violencia, pero, de una manera u otra, aristócratas, burocracia colonial e Iglesia reconocían que ése era un pilar decisivo para el sostenimiento del edificio colonial: ¿no era la vida un valle de lágrimas?, ¿acaso no era imprescindible el sufrimiento para alcanzar la vida eterna?, ¿no debían ser expiadas las faltas? «¿Qué me importa perder una vida lánguida y triste? Si mi cuerpo se destruye, Él lo hará renacer de sus carrizos, más glorioso».⁶¹

59. Pablo Macera, *Las furias y las penas*, Lima, Mosca Azul editores, 1983, p. 320. Aparte de una visita personal a Acomayo, pudimos apreciar los murales de Escalante en las fotografías reproducidas por Macera y gracias a las excelentes fotos tomadas por la Sra. Mijoteck, alumna nuestra en la Universidad Católica.

60. De la Fuente Benavides, Rafael (Martín Adán), *De lo barroco en el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968, p. 234.

61. Archivo Departamental del Cuzco, Sermones de fines del s. XVIII. Citas similares hemos encontrado en pinturas del convento de los Descalzos (Lima) o en capillas de haciendas de Nazca.

En los decenios finales del siglo XVIII se incrementarán los egresos fiscales destinados a gastos militares.⁶² Desde el gobierno del Virrey Gil de Taboada aparece en Lima una especie de policía: las rondas contra salteadores.⁶³ Importa señalar que los efectivos del ejército aumentaron considerablemente. Las tropas de la Intendencia llegaron a disponer de 7.228 hombres, entre los que figuraban 932 Españoles de Lima, 206 Inmemoriales del Rey, 1.502 Pardos de Lima y 404 Morenos de Lima.⁶⁴ Algunas veces intervinieron develando un motín; fue, en cambio, más frecuente su participación en la contención del bandolerismo. Lo cierto es que la sola existencia de esta numerosa tropa servía de respaldo al uso privado de la violencia: era, sustrayendo una metáfora de Perry Anderson, como el oro con respecto al papel moneda, es decir, la indispensable garantía para el empleo de los látigos y cepos, de la horca y los grillos.

TENSIÓN ÉTNICA

Mi papá era zambo y mi mamá chola. Es mezcla. Yo hubiera preferido ser más negrito porque mis hermanos son más zambos. A mí me engríen por ser un poco blanquinoso.

Testimonio de un poblador de Huerta Perdida,
tugurio de Lima, recogido por
Nancy Fukumoto, 1972.

A la postre, la violencia no sólo rige las relaciones entre aristocracia y plebe, sino que contamina al conjunto de la sociedad, se introduce y propala en la vida cotidiana y agudiza las tensiones entre los grupos o sectores populares: escinde y fragmenta. Aquí radica precisamente su efectividad. Todo sistema colonial reposa en la divisa elemental de dividir para reinar: «Europa ha fomentado las divisiones, las oposiciones, ha forjado clases y racismos, ha intentado por todos los medios —sostiene Jean Paul Sartre— provocar y aumentar la estratificación de las sociedades coloniales».⁶⁵ Este principio fue ejecutado conscientemente por la administración colonial. En una descrip-

62. Javier Tord y Carlos Lazo, «Economía y sociedad en el Perú colonial (Dominio económico)», en *Historia del Perú*, t. IV, Lima, editorial Juan Mejía Baca, 1980, pp. 546 y ss.

63. Su finalidad era también perseguir a los vagos. Aparte de Mendiburu, uno de los pocos autores que proporciona referencias sobre la «marginalidad urbana colonial» es Rubén Vargas Ugarte en *Historia general del Perú*, Lima, Carlos Milla, 1966, ts. V y VI.

64. A.G.I., Lima, 647. Otra fuente indica que en Lima, en 1818, los hombres de tropa ascendían a 4.500. *Archivo Rubén Vargas Ugarte*, papeles varios, mss. 10(6).

65. Jean Paul Sartre, «Prefacio» a Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 10.

ción del Perú, el Virrey O'Higgins desecha los temores sobre una posible alianza entre negros e indios recordando a la Corona que la animadversión profesada entre ellos era más fuerte que el odio a los españoles: «son irreconciliables». ⁶⁶

Esta permanente tensión étnica, que recorre y atraviesa a toda la sociedad colonial, acentúa la fragmentación de intereses. Es innegable el conflicto clásico entre españoles y criollos, pero no se deben omitir otras oposiciones que dividen a la población. El término criollo —conviene aclararlo— no existe oficialmente, no aparece en los censos, ni en los documentos jurídicos. Se trata de una importación lingüística procedente de las Antillas, donde, bajo ese nombre, se designa a los vástagos de negros y metropolitanos. Dado este antecedente, alguien como José de la Riva Agüero y Sánchez Boquete, uno de los pocos aristócratas que apostaron tempranamente en favor de la independencia, lo considera una ofensa, es decir, otro vocablo empleado por los «chapetones» para herir a los indios: es un odioso y denigrante epíteto, no tanto porque adquiera esa connotación en los labios de un español, * sino porque significa específicamente «negros nacidos en América». ⁶⁷ Riva Agüero puede considerar en sus *28 Causas* —una requisitoria contra el colonialismo publicada en Buenos Aires (1814)— que españoles-americanos e indios forman un solo cuerpo de nación, tienen los mismos intereses, buscan la felicidad común: puede igualmente criticar la tiranía impuesta por los españoles, pero de allí a confundir aristocracia y esclavos, blancos y negros, hay una distancia que ni siquiera se propone acortar. El mismo tópico visto desde la perspectiva andina: en 1780, una pintura cuzqueña representa a América amamantando a dos hijos, un negro y un criollo, mientras en el suelo, como evidente reproche del pintor, yace un indígena. ⁶⁸ En la pintura y en la escritura se reitera el mismo tema de la tensión étnica.

En el interior de los escasos sectores medios, donde se entrecruzan y a veces confunden personajes de castas diferentes, tenían que producirse, quizá con mayor encono, los enfrentamientos. El gremio de sastres acordó en 1794 privar de voz «activa» o «pasiva» a los zambos y mulatos en las juntas de españoles (el término incluía a peninsulares e indios). ⁶⁹ Mencionamos antes el intento de excluir a las castas del gremio de mercachifles. Los carretoneros disputan entre negros, criollos y bozales; indios y españoles se enfrentan en el gremio de sastres: los sombrereros indígenas pretenden expulsar a los mestizos; el de botoneros se niega a admitir, ni siquiera como aprendices, a zambos, chinos o mulatos. ⁷⁰

66. A.G.I., Estado, leg. 73, n. 86.

67. Enrique Rávago. *El gran mariscal Riva Agüero*. Lima, 1959, p. 251. Sin embargo, sobre el término «criollo» debemos decir que su empleo fue más frecuente en el Cuzco, de acuerdo a las investigaciones de Luis Durand Flórez.

68. Teresa Gisbert. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, 1980, p. 21.

69. A.M., Actas de Cabildo, 16 de marzo de 1794.

70. A.G.N., Gremios, C-2, legs. 3 y 5.

**PLANO DE LA
CIUDAD DE
LIMA**



La rivalidad entre negros e indios no fue desatendida por Terralla y Landá, quien, luego de hablar del enfrentamiento entre criollos y europeos, comenta este hecho con la violencia «entre los indios y negros / quienes se profesan / total aborrecimiento».⁷¹ Para corroborar su observación, viene a la memoria el caso del indio Marcos Sipán, natural de San Juan de Végueta, que en uno de los ítems de su testamento declara: «desheredo a María Isabel Sipán, mi hija de segundo matrimonio, por desobediencia y haber casado contra mi voluntad con un hombre de casta china, difamando mi sangre...».⁷² Podrían añadirse también los múltiples casos de campesinos que debieron soportar el flagelo de los bandidos de la costa.

Estas tensiones se traslucían incluso en la distribución poblacional de Lima. Los indios estaban concentrados en el barrio del cercado, originalmente construido en las afueras de la ciudad. La población negra, de manera espontánea, acabó reuniéndose en determinadas zonas: sobre el total de esclavos que habitaban la capital en 1813, el 37% y el 23% vivían en las parroquias de La Catedral y San Lázaro, mientras en San Marcelo y San Sebastián, barrios de españoles y mestizos, apenas un 8% y 9%, y en Santiago, el barrio indígena, sólo el 5%⁷³ (ver plano de Lima). De manera similar, en los hospitales, así como se buscaba mantener separados a los marineros, leprosos y mujeres, también existía un hospital para españoles (el de San Andrés), otro para negros y castas (San Bartolomé) y, finalmente, uno para indios (Santa Ana). Dado lo populoso que era el culto a Nuestra Señora del Rosario, competían por la misma devoción, cofradías de negros, pardos, indios y blancos.⁷⁴

Resulta revelador que entre las castas de la ciudad (en total 13.078 habitantes) predominasen aquéllas que resultaban de las uniones entre blanco-negra o blanco-mulata, quedando en lugar secundario los chinos, resultado de la alianza negro-india.

El escaso número de los quinteros (cuarterón-blanca) se explica porque las relaciones sexuales también estaban condicionadas por las diferencias étnicas. Pocas veces las mujeres optaban por mantener relaciones sexuales con hombres de una casta considerada inferior; la situación no se repetía entre los varones porque la diferente calidad entre los miembros de la pareja excluía la alternativa matrimonial o justificaba mantener una relación clandestina.⁷⁵

En la vida cotidiana los enfrentamientos étnicos contraponían a las pro-

71. Simón Ayanque. *op. cit.*, p. 112.

72. Emilio Harth-Terré. *Negros e indios*. Lima, editorial Juan Mejía Baca, 1973, p. 18.

73. A.G.I., Lima, 751.

74. Manuel A. Fuentes. *Lima, apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. París, Librería Fermin Didot, 1867, pp. 113-114.

75. Pablo Macera. *Trabajos de historia*, t. 3, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977, p. 336.

CUADRO 7. CASTAS DE LIMA

Mulatos	5.972	45,6%
Zambos	3.384	25,8
Cuarterones	2.383	18,2
Chinos	1.120	8,5
Quinteros	219	1,6

FUENTE: A. G. I., Indiferente General, 1527.

pías capas populares. Un día cualquiera, Isidro Peña, un mestizo natural de Pisco, de oficio arriero, ingresa a Lima trayendo leña desde Santa Inés y tiene, por razones que no interesan, una pelea con un zambo esclavo, que lo agrede, le arroja piedras, lo deja malherido y, en todo momento, no cesa de insultarlo, «choleándolo» y diciéndole «otras palabras deshonestas». ⁷⁶ El mestizo acabará hospitalizado, por lo que su mujer decide ir a quejarse ante el amo del agresor, quien le replica diciéndole «que era criminosa porque era chola...». Otro caso similar: una mujer fue insultada «con las palabras de Puta, Chola, arrastrada, indigna y sobrada...». ⁷⁷ El término «cholo» era tan denigrante como «chapetón» o «godo», aunque data del siglo xvi, entonces alcanzó amplia difusión como insulto cotidiano y, a la vez, sinónimo de las diversas castas del país, de manera que su uso traslucía una cierta «esquizofrenia». Algunas veces, la agresividad exigía que fuera acompañado de otros calificativos: el más común fue el de «perro». Unos versos de Fray Francisco del Castillo recordaban: «Bien sé que la voz primera / que pronuncia el niño tierno / es: perro indio, perro cholo / y otros elogios como estos». La asociación entre el término «cholo» y el apóstrofe canino, recogía en realidad el mismo razonamiento que en el siglo xvi había unido a los vocablos «mestizo» y «perro» y antes a «moro» con «marrano», y en todos estos casos lo que subyacía era un desprecio por la mezcla y por lo que se pensaba diferente, contrapuesto a la exaltación de una supuesta pureza: «es mejor ser perro puro / que monstruo de gato y perro», ⁷⁸ decían otros versos de Castillo. Razonamientos similares podrían exhibirse ante cualquier tribunal. Así por ejemplo, un presbítero, procesado por haber maltratado a una mestiza, trata de descalificar al marido de ésta porque es «un cuarterón nacido de una mulata esclava», y sobre los testigos: «dos de esos cuatro son personas de baja extracción, una zamba y la otra china chola». ⁷⁹

76. A.G.N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 126, cuad. 153ñ, 1813.

77. A.A., Causas criminales de matrimonios, leg. 14, 1786-1795.

78. Rubén S. J. Vargas Ugarte, *Obras de Fray Francisco del Castillo Andraca y Tamayo*, pp. 54 y 55, y Luis Alberto Sánchez, *La Perricholi*, Lima, editorial Nuevo Mundo, 1964, p. 79. Del tema se ha ocupado José Antonio del Busto.

79. A.A., Causas criminales de matrimonios, leg. 14, 1786-1795.

Enfrentamientos como aquél entre el mestizo y el zambo esclavo, que hemos referido líneas atrás, eran frecuentes en la ciudad. Aparece una criminalidad sin adjetivos, una violencia distante del bandolerismo social que acrecienta la imagen de Lima como ciudad peligrosa.⁸⁰ Un domingo, a plena luz del día y a pocos pasos de la plaza de armas, cualquier transeúnte hubiera podido observar a Josefa Camacho, una vendedora, desafiando cuchillo en mano a una mulata llamada Candelaria Peralta, también vendedora, quien «diciéndole que largase el cuchillo lo verifiqué y entonces se arremetieron y rompieron la ropa, mordiéndose ambas, y se pegaron hasta que llegó la gente y las despartió».⁸¹ Un 24 de diciembre, en plena víspera de Navidad, Jacinta Carpio, quinterona, soltera, de 22 años, dedicada a oficios eventuales, como lavar, cocinar o coser, emborracha a una posible rival sexual, a la que luego asesina.⁸² En otra ocasión, también en la plaza mayor y al promediar el medio día, un sastre hiere mortalmente a su amante, una carnicera: un total de siete cortes en diversas partes de su cuerpo, además de lo cual quiso tirarle una piedra sobre el cráneo cuando la víctima yacía sangrante.⁸³ De esta manera, la plaza mayor es un escenario central de la violencia, no sólo porque allí está emplazada la horca, sino también porque resultan frecuentes las peleas a cuchillo. La plebe terminó adueñándose de ese escenario. Es también un mercado en el que se abigarran tiendas y puestos de cualquier tipo: se puede adquirir pescado y mariscos, carnes de carnero y vaca, frente a las gradas se preparan misturas, al lado se expendían frutas.

La «sevicia» afectaba también las relaciones entre marido y mujer. Es una acusación habitual en los juicios por divorcio o separación de cuerpos. Desconfianza y celos son frecuentes entre los amantes. Un rito violento exigía «marcar» (cortar) las nalgas de la mujer adúltera. Las familias de esclavos parecen esforzarse en repetir la violencia de los señores y no faltan quejas de esclavas por el mal trato de que son objeto, los insultos y los golpes que reciben. «Yo me casé —dice un esclavo— para usar de mi mujer y para tener el consuelo y el alivio de su asistencia...».⁸⁴ El esclavo es un bien de cambio en la sociedad: se compra o se vende, varía de amos, se traslada de

80. Podríamos enumerar muchos otros casos; casi siempre la violencia está acompañada por la tensión étnica, como en el caso de Victoriano, un zambo carretero, que mató por un motivo banal a un indio ollero en el tambo de Mirones. A.A., Inmunidades, leg. 1, 1744-1783. Esta rivalidad entre negro y lo indio ha persistido hasta la actualidad en Lima: enfrentamiento del hampa de Lima (negros y zambos) con el hampa del Callao (indios); de los equipos de fútbol Alianza Lima (morenos) y Chalaco (cholos), etc. De acuerdo a la investigación que Nancy Fukumoto emprendió en la Huerta Perdida —un tugurio en el centro de la ciudad—, los indios consideraban a los negros como «rateros» y «gente malosa», a su vez, los serranos eran las víctimas predilectas de los negros para sus insultos.

81. A.G.N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 138, cuad. 1684, 1817.

82. A.G.N., Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 126, cuad. 1530, 1813.

83. A.A., Inmunidades, leg. 1783-1831.

84. A.A., Causas de Divorcios, leg. 84, 1805-1807.

una ocupación a otra; la mujer del esclavo es un «bien de uso», condenada de por vida a servir a su marido o amante. «Los improprios, las injurias y desvergüenzas eran el pan de todo el día», dice una demandante en un juicio de divorcio.⁸⁵ Pero sería erróneo proponer la imagen de mujeres sumisas. Las «amancias» saben también blandir cuchillos y enfrentarse a los hombres. No es sorprendente que el indio piurano Pablo Pizarro acuse a la zamba Manuela Bracamonte de sevicia.⁸⁶ Por lo general, son mujeres quienes toman la iniciativa en los juicios de divorcio.⁸⁷

El número de divorcios y conflictos matrimoniales, en general, resulta bastante elevado si se compara, por ejemplo, con Francia. En Rouen, según R. Phillips, las separaciones fueron raras hasta 1792, luego se incrementan notablemente, pero, a diferencia de Lima colonial, se trata de una ciudad que vive los efectos de una legislación revolucionaria, con una imagen cada vez más profana del matrimonio.⁸⁷ En el Perú de esos años, el divorcio no significaba autorización para contraer otra alianza matrimonial. Quedaba cancelado sólo para los efectos de la convivencia mutua. «Fue una medida extrema a la que recurren las partes en litigio únicamente en situaciones límites. Aparte del divorcio, existían otras dos figuras jurídicas: la nulidad y el simple litigio. Entre 1780 y 1810, en el Arzobispado de Lima se presentaron 390 demandas de divorcio, de las cuales 289 fueron planteadas por * mujeres. Las acusaciones más usuales que esgrimen éstas contra sus maridos son maltrato físico, injurias, falta de manutención: mientras ellos les enrostran abandono, libertad de costumbres. El cargo de adulterio aparece en ambas partes, aunque es más frecuente contra las mujeres. La familia era, de esta manera, otro terreno de confrontación. Diversas referencias, como ocupaciones y barrios, llevan a suponer un alto número de personajes de procedencia popular en estos juicios. En el lapso de cincuenta años, apenas aparece un aristócrata. A pesar que a su condición de pobreza, las mujeres sumaban la explotación doméstica e incluso la violencia sexual (cargos de abortos provocados y violaciones), ellas, insistimos, no se resignaban a su situación. Cuando los mecanismos legales no funcionaban, abandonaban a su marido. Pero, frecuentemente, recaían en situaciones similares con sus amantes o la familia paterna a la que habían regresado. De hecho, en la mayoría de los casos, arrastraban con sus hijos.⁸⁸

Sobre estos niños es muy poco lo que podríamos añadir. La infancia fue un silencio en el mundo colonial, pero tendríamos la impresión que, para ellos, la familia no sería el principal referente en sus procesos de socialización: carentes de padre y vinculados a una madre que debía —en la

85. A.A., Divorcios, leg. 86, 1799.

86. A.A., Causas de negros, leg. 33.

87. Roderick Phillips, «Le divorce en France à la fin du XVIIIe siècle», en *Annales*, París, 1979, n. 2 p. 387.

88. Las fuentes proceden de la sección divorcios en el Archivo Arzobispal. Sobre el tema hemos preparado un artículo escrito en colaboración con Magdalena Chocano.

CUADRO 8. PARROQUIA DE SAN LÁZARO. HIJOS NATURALES

Años	<i>Declarados por ambos padres</i>		<i>Declarados por la madre</i>		<i>Declarados por el padre</i>		<i>Expósitos o huérfanos</i>		Total
1760	8	24,2%	21	63,6%	2	6%	2	6%	33
1770	19	39,5	22	45,8	4	8,3	3	6,2	48
1780	12	25	30	62,5	2	4,1	4	8,3	48
1790	5	6	74	89,1	1	1,2	3	3,6	83
1800	8	6,7	105	88,2	3	2,5	3	2,5	119
1810	38	31,4	79	65,3	3	2,4	1	0,8	121

FUENTE: A. A., Libros de Bautismo de San Lázaro.

mayoría de los casos— ganarse la vida de cualquier manera. La familia no tiene en Lima el peso social que en otros lugares. Los matrimonios tan rápidos como se forman se pueden separar (al año, en muchos casos). Sin contar, desde luego, las uniones ilegítimas. Incluso los bautismos son tardíos. En 1790, por ejemplo, las edades de los bautizados fluctúan desde 1 día hasta los 6 años, el promedio tenía 10 meses. Poco cristianos, cuando menos en el sentido parroquial de la palabra.⁴ Para esos niños coloniales, el barrio, las calles y el callejón debieron ser instancias de socialización más importantes. En esos escenarios, ellos fueron pasivos testigos de la violencia colonial.

Podemos encontrar un termómetro del deterioro de la vida cotidiana en el incremento constante de los conflictos matrimoniales. De uno, que es casi el promedio en el decenio de 1760, pasan a 40 en 1799. Pero el ascenso obedece a ritmos diversos en los juicios. Ocurre que las nulidades (matrimonios que canónicamente no habrían tenido lugar) se mantienen en el mismo nivel durante cincuenta años; los litigios (conflictos menores que no desembocan en separaciones) únicamente durante algunos años de la década de 1790 consiguen sobrepasar a los divorcios, para luego descender notablemente; de esta manera, el incremento reposa casi directamente en los juicios de divorcios, con todo su correlato de menosprecio, tensión y violencia en el recinto doméstico y en el barrio.⁵ Resultaba habitual la intervención de vecinos (más frecuentemente que los propios parientes) como testigos, a favor de una u otra parte, defendiendo o atacando a algún cónyuge.⁶ La mujer golpeada por su marido, por ejemplo, tiende a buscar refugio en el cuarto de cualquier vecino. La importancia que asume el barrio por encima de la familia se manifiesta en la pérdida de terreno para la vida privada. Se podrá ignorar el apellido de las personas, pero los problemas íntimos son excesivamente conocidos. El abigarramiento espacial se trasluce en el chisme, la intromisión en la vida familiar, la observación de unos

CUADRO 9. CONFLICTOS MATRIMONIALES. LIMA, 1760-1810

Años	Liti- gios	Nuli- dades	Divor- cios	Total	Años	Liti- gios	Nuli- dades	Divor- cios	Total
1760		2	1	3	1786	2	2	4	8
1761		1	1	2	1787	3	2	6	11
1762		1		1	1788		1	2	3
1763			1	1	1789	3	2	11	16
1764			1	1	1790	9		16	25
1765			2	2	1791	12		6	18
1766			1	1	1792	13		11	24
1767		1		1	1793	12	3	10	23
1768					1794	13		12	25
1769		2		2	1795	18	1	12	31
1770			1	1	1796	12	3	20	35
1771	1	2	3	6	1797	5	1	12	18
1772	2		1	3	1798	11		11	22
1773	1	2		3	1799	13	2	25	40
1774		1		1	1800	3	2	19	24
1775					1801	9		19	28
1776	4			4	1802	6		17	23
1777	7			7	1803	9	1	21	31
1778	2	1		3	1804	5		19	24
1779	2		2	4	1805	11		17	28
1780	2		1	3	1806	7	2	19	28
1781	4		2	6	1807	7	1	23	31
1782	8		8	16	1808	12	2	19	33
1783	10	2	11	23	1809	9	1	6	16
1784	2		5	7	1810	10	2	7	19
1785	8		4	12					

FUENTE: A. A., Divorcios, litigios y nulidades, 1760-1810.

sobre otros. Todo esto contrasta demasiado con el enclaustramiento de las grandes casonas, pero, a la vez que vincula, termina siendo un elemento más de conflicto y separación.

Amparándonos en este cuadro,⁸⁹ podemos sugerir que a las crisis agraria y comercial de fines del siglo XVIII, se sumó la crisis de la familia: un tema

89. No pueden olvidarse todas las precauciones necesarias. Recuérdense nuestras observaciones en la nota 16. En este caso, se trata de una fuente homogénea, que versa sobre hechos similares, sin la diversidad de los movimientos sociales. Aunque pareciera que la documentación ha sido bien conservada, no podemos saber con precisión el volumen de eventuales pérdidas y el peso que éstas han podido tener en la cuantificación final.

contemporáneo pero que, en realidad, tiene antecedentes más antiguos de los que podríamos suponer. El deterioro familiar podría ser expresión del incremento en las tensiones y la disgregación social. Contribuyó a acentuar, en el ocaso del orden colonial, la anomía imperante en Lima. Recordemos, a esta altura, la desesperación del negro Antonio, suicidado en la alameda una madrugada de 1812.

Los hechos violentos resultaban frecuentes incluso en los lugares de diversión a los que acudía «la negrada», como con evidente menosprecio racista dice un documento judicial de la época; uno de ellos era el llamado tambor de Miraflores, ubicado en las afueras de la ciudad y en el que «la música o diversiones de tambores de los negros, es causa de que se fomente la embriaguez de la que resultan peleas y otros desórdenes...». Los bandidos acuden para gastar dispendiosamente algún botín. En 1818, algunos españoles promueven un recurso ante el Superior Gobierno reclamando el cierre del local por considerarlo peligroso, a lo que alguien responderá argumentando que tambos como ése son necesarios porque «contienen los desórdenes que sin ellas [las diversiones públicas] necesariamente habrían en el pueblo». ⁹⁰ En otras palabras, se debe tolerar la violencia entre la plebe para así evitar → que afecte a los propios amos.

Un ambiente similar al de tambos y callejones se repite en chinganas y chicherías: lugares de diversión ubicados en el interior de la ciudad, pobres y desaseados, donde se consume chicha (bebida preferida por indios o mestizos) y guarapo (el aguardiente de caña al que son afectos los esclavos), junto con algunos platos excesivamente condimentados para el gusto español (los picantes). A ellos acuden desde jornaleros o artesanos, hasta asaltantes y merodeadores, llegan indistintamente hombres y mujeres, todos, apenas por el hecho de reunirse, se convierten de inmediato en «gente sospechosa» para el Cabildo de Lima. Estos lugares llaman la atención al propio Virrey Abascal cuando se informa que en una chingana un negro recibió un brutal pistoletazo de pólvora y sal en el rostro, por lo que termina reclamando que sean cerrados, argumento que recibe una ingeniosa objeción: «La prohibición absoluta tal vez producirá peores consecuencias; pues en una población de ese tamaño se debe tolerar al populacho un desahogo propicio a su clase, al modo que a la gente culta los cafés y Botellerías». ⁹¹ El Cabildo cierra en ocasiones pulperías demasiado escandalosas, pero, en general, la tendencia es mantenerlas en los barrios marginales, como el arrabal de San Lázaro, alejadas de las grandes casonas.

Hasta en las diversiones era necesario preservar una estricta distinción y separación: los cafés para la aristocracia, los burócratas e intelectuales; las chinganas y tambos para artesanos, esclavos o jornaleros. Sin embargo,

90. A.G.N., Superior Gobierno, leg. 36, cuad. 1260, 1818.

91. A.G.I., Lima, 773, Antonio Pérez al Ministro de Estado. A.M., leg. sin numerar, 9 de febrero de 1807.

existían tres espectáculos que alcanzaron un cariz «pluriclasista» y que abolían momentáneamente las diferencias sociales. Pensamos en las peleas de gallos, las corridas de toros y las procesiones. Los dos primeros tuvieron escenarios definidos: el coliseo de gallos perteneciente al Hospital de San Andrés⁹² y una plaza de toros de reciente construcción (1768) y proporciones monumentales (8.000 personas) para el tamaño de Lima.

Múltiples viajeros han descrito las corridas, sin dejar de observar el horror, a veces, y la repugnancia en otras ocasiones, de un inglés o francés que se pretendía ilustrado, frente a un espectáculo que no dejaban de calificar como bárbaro. Basil Hall, marino escocés y visitante de Lima en julio de 1821, describe una corrida especialmente sangrienta: el torero es embestido por el animal, sobre el que luego se abalanzan, cuchillo en mano, hasta dos voluntarios del público, en medio del entusiasmo de todos los asistentes, entre los que no sólo se encuentran hombres, sino también mujeres y niños. No le asombra tanto lo que sucede en la arena como ese entusiasmo de la multitud y aunque es una ocasión para que el viajero muestre, ante sus horrorizados lectores, el desdén de un europeo frente a estas costumbres, también es el momento para que un simpatizante del liberalismo asocie toros y esclavitud como símbolos del dominio colonial en Lima. «En todos los casos en Sud América, donde la causa de la independencia ha triunfado, se han tomado invariablemente dos medidas como cosa natural: una, la abolición de la trata de negros y, en lo posible, de la esclavitud; otra, la supresión de la corrida de toros.»⁹³ //

En Lima colonial, las procesiones eran frecuentes, pero éstas se organizaban alrededor de gremios o cofradías, manteniendo por tanto las distinciones étnicas entre los devotos. La procesión del Señor de los Milagros, ahora un símbolo de la ciudad, aunque se remontaba a 1687, sólo a partir de 1747 extendió su itinerario y su duración a cinco días, pero por entonces todavía no existía la hermandad y los seguidores se congregaban casi exclusivamente entre la plebe y los esclavos.⁹⁴ Resulta sintomático, sin embargo, que consiguiera persistir y que el color morado de sus hábitos terminara repitiéndose cada año, durante todo el mes de octubre.

Finalmente, entre la aristocracia y la plebe hubo otro contacto difícil de mensurar: la crianza de los niños en las grandes casonas corría a cargo de negras esclavas llamadas «amas de leche», por medio de las cuales debió infil-

92. «El juego de gallos es un entretenimiento diario, excepto los domingos. Se juegan buenos ejemplares de gallos y no hay tarde sin que se echen al ruedo cuatro o cinco pares. El pozo está rodeado de graderías de asientos que van hacia lo alto. Cada gallo tiene una larga hoja en forma de lanceta atada a la pata». William Stevenson, *op. cit.*, p. 173. *Mercurio Peruano*, 20 de enero de 1791, p. 40.

93. Basil Hall, «El Perú en 1821», en C.D.I.P., *Relaciones de viajeros*, Lima, 1971, t. XXVII, vol. 1º, pp. 208-209.

94. Rubén Vargas Ugarte, *Historia del Santo Cristo de los Milagros*, Lima, editorial Lumen, 1949, pp. 95-96.

trarse la cultura y la vida de la calle en esos recintos celosamente protegidos. Pero éste sería otro capítulo en esa historia silenciosa que es la infancia en la colonia.

UNA COMEDIA HUMANA: LAS TRADICIONES

Esta Lima del siglo XVIII que estamos intentando dibujar a partir de sus personajes dominantes, encontraría un intérprete excepcional, años después, en Ricardo Palma y en el peculiar estilo de las tradiciones: relato breve, donde la historia se mezcla con la ficción, para tratar de resumir una época en una anécdota. De las 453 tradiciones incorporadas a las Obras Completas de Palma, la gran mayoría toman como escenario a Lima. A su vez, la colonia postergó a cualquier otro momento de la historia peruana, porque, mientras apenas se conocen seis tradiciones sobre los incas y la conquista y 51 sobre la república, más de 200 se ubican en esos tres siglos. Palma tuvo especial interés precisamente por los años que enmarcan este libro. Siguiendo con la elemental contabilidad temática, podemos indicar que 166 tradiciones transcurren entre 1760 y 1830, es decir, el 36% del total.⁹⁵ A ellas podrían sumarse otras seis entre las llamadas de «salsa verde»: picarescas y de lenguaje más libre. En todos estos relatos, entretreídos a partir de 1854, Ricardo Palma se esforzó por brindar al lector peruano una imagen de su pasado, pero, de hecho, esta imagen condujo a la identificación entre historia nacional y colonia, la que, a su vez, se confundió con el devenir de una ciudad y, a la postre, con los acontecimientos de un momento determinado: el tránsito del virreinato a la república.

Se le ha reprochado a Palma haber inventado Lima: supuestamente habría imaginado, bajo el velo encubridor de algunas referencias documentales, una ciudad apacible, habitada por «una galería de cortesanos respetuosos y respetables»,⁹⁶ en la que primaba una alegre e irresponsable resignación. Ante la frustración republicana, la sociedad colonial sería una alternativa. Mundo en reposo, exento de conflictos sociales, verdadera arcadía a la que, si bien es imposible volver, siempre se puede encontrar en los caminos de la imaginación. Esta mitificación habría conseguido el éxito de ocultar la verdadera ciudad para sustituir en la memoria de los habitantes de Lima, «la historia por la mentira». Llegando a esta conclusión, hacia 1965, un ensayista apasionado arremetió contra Palma acusándolo de haber elaborado un «estupefaciente literario» que impedía enfrentar el verdadero rostro de *Lima la horrible*. Las críticas de Salazar Bondy serían aceptadas casi sin reproche. La técnica de confección de las tradiciones era muy clara, de manera que el único problema pendiente sería explicar el consenso alcanzado. Para Julio Ramón Ribeyro —otro narrador contemporáneo,

95. Ricardo Palma. *Tradiciones peruanas completas*. Madrid. Aguilar, 1953.

96. Sebastián Salazar Bondy. *Lima la horrible*. Lima. Peisa, s.f. p. 15.

también obsesionado por Lima—, la explicación terminaba siendo bastante elemental: «Si la imagen palmiana de Lima subsiste es porque nadie ha sido capaz de desembarazarnos de ella». ⁹⁷ El fabulador habría sido, después de Pizarro, el segundo fundador de la ciudad.

Pero ¿es realmente cierto que la inventó? Ricardo Palma se autodefinía como historiador, condición que siempre le negaron los críticos literarios, pero no así investigadores como Raúl Porras y Rubén Vargas Ugarte. Es evidente que su manera de encarar la historia no tenía el apego «a ras de suelo» al documento que caracteriza a Paz Soldán o Mendiburu; sus referencias son imprecisas y, por el contrario, incorpora la intuición. Todavía más: parece considerar que lo importante no es entender el acontecimiento puntual, tal y como sucedió, sino las tendencias fundamentales de un momento, para lo cual el narrador puede, lícitamente, auxiliarse de la imaginación. ⁹⁸ Historia y literatura se aproximan en Palma, como sucedía en cualquier otro historiador romántico. Entonces, Palma no encontraría una contraposición tan evidente entre invención y realidad. El verdadero problema sería discutir en qué medida este camino lo condujo a la sociedad colonial. Esto exige releer las tradiciones. En este caso, se trata de confrontar sus páginas con la imagen de la ciudad que hemos esbozado hasta aquí.

Lo primero que llama la atención es no encontrar al supuesto escritor áulico. No se exalta a la colonia. Tanto Haya de la Torre como Mariátegui habían observado que la burla, la ironía y la sátira —otros componentes de las tradiciones— eran compatibles con un espíritu liberal y anticlerical. A la confirmación de este aserto, puede añadirse que Palma no tendrá inconveniente en justificar el asesinato de un oidor, criticará ásperamente a los personajes que estaban, precisamente, en las antipodas de los virreyes; en cambio, a cada uno de éstos —como reparó Porras— les asigna un apodo y, así, desfilan el Virrey «temblecón», «el de los milagros», el «de los pepinos». ⁹⁸

Las tradiciones que nos interesan —las que refieren sucesos entre 1760 y 1830— tienen como escenarios las panaderías, el coliseo de gallos, las calles de la ciudad, el arrabal de San Lázaro, una pulpería o una cantina; en cambio, rara vez transcurren en alguna casa hacienda, gran establecimiento comercial o fastuosa casona limeña. En el mobiliario de la Lima de Palma figuran también la horca y la cárcel. Esta escenografía está habitada por personajes —algunos de los cuales desfilaron anteriormente por estas páginas— como los verdugos Pancho Sales y «Grano de Oro», Valentín «el ladronzuelo», junto a maleantes, mercachifles, la comediante Perricholi, el Ciego de La Merced, mendigos de Los Descalzos y Santo Domingo,

97. Julio Ramón Ribeyro, «Gracias, viejo socarrón», en *Debate 11*, Lima, 1981, pp. 69.

98. Raúl Porras, *Tres ensayos sobre Palma*, Lima, Juan Mejía Baca, 1954, p. 12.

algunos esclavos, el loco Ramón «chicheño», una costurera... No aparecen héroes, ni son frecuentes los precursores de la emancipación, pero abundan los personajes populares, mientras la clase alta de la ciudad se resume, apenas, en la mención de algunos hacendados, comerciantes y mineros.

Para informarse sobre estos personajes, Palma recurrió a diversos testimonios que tuvo el cuidado de consignar en sus mismas tradiciones. En primer lugar figuran los manuscritos procedentes de la colección Zagarra, papeles varios de la Biblioteca Nacional y códices del Archivo Nacional, un conjunto documental que, si bien no avala necesariamente a una «celosa erudición», debería obligar a pensar que la imaginación no fue su único recurso. Junto con los documentos figura la lectura de historiadores como Mendiburu, sociólogos como Fuentes y testigos como Miller. Todos estos textos serían interrogados por un escritor que, en cierta manera, alcanzó todavía a ver Lima colonial. Ricardo Palma nació en 1833 y se crió en pleno centro de la ciudad,⁹⁹ en la calle Puno, próxima al mercado y los barrios altos, recorrida por mercachifles, buhoneros y muchos de esos personajes dibujados por Pancho Fierro. Las dimensiones de la Lima en que transcurrió su infancia eran similares a la de Amat o Abascal: todavía las murallas persistían y el trazo de las calles no había sufrido la menor modificación. Palma pudo visitar los escenarios de sus tradiciones, como el coliseo de gallos. Algunos relatos fueron recogidos mediante la transmisión oral, para lo que se vale de «un viejo grandísimo cuentero», de «las viejas de Lima», un pariente o sus recuerdos personales: «muchacho era yo cuando oí la frase...». Las tradiciones, de esta manera, podrían ser leídas también como relatos orales. Aquéllas que transcurren entre fines del siglo XVIII e inicios del siguiente, eran parte de la memoria inmediata de la ciudad. Antes de ser un género literario, fueron un componente de la cultura popular. De hecho, Palma no fue el único que concibió la idea de olvidar la estéril imitación literaria de Europa, para introducir los relatos populares en la escritura. No fue el único, pero fue el mejor, tanto por su destreza en el empleo del lenguaje como porque terminó edificando una especie de «comedia humana» acorde con la sociedad colonial, en la que sería casi imposible distinguir cuánto fue producto de sus pesquisas o su imaginación y cuánto incorporó del recuerdo colectivo.

En Ricardo Palma existe una imagen de la sociedad colonial donde, para el período que nos interesa, casi no aparecen los indios y, aunque figuran los esclavos, la mayoría de los personajes se inscriben en lo que denominamos la plebe de la ciudad, a la que, cuando menos, trata con empa-

99. «Ricardo Palma nació en Lima el 7 de febrero de 1833, en la calle de Puno, y procedía de un lugar modesto. Quizá mucho más modesto de lo que puede imaginarse el lector. En su partida de bautizo, que se encuentra en la Parroquia del Sagrario (tomo 20, folio 183), se expresa que era «hijo natural de Pedro Palma y de Guillermina Carrillo, *pardos*». Manuel Zanutelli Rosas, *Evocaciones históricas*, Lima, 1978, p. 6.

tía, mientras resultan evidentes sus críticas, reparos y burlas a la aristocracia, escribiendo, por ejemplo, sobre los títulos nobiliarios en *Un caballero de hábito*. De esta manera, en el recuerdo, Lima aparece también escindida entre aristocracia y plebe: «El segundo día de Navidad del año de gracia 1790, grandes y chicos, encopetados y plebeyos, no hablaban en Lima sino del mismo asunto»; «todo Lima, nobles y plebeyos, matronas y damiselas, gente de medio pelo y de pelo entero»; en otra ocasión contrapone nobles con pueblo.¹⁰⁰ Las capas medias también tienen escasos representantes, uno de los cuales es Benedicta Salazar, la costurera de la marquesa de Soto Florido; se menciona a pocos intelectuales (Unanue, Baquijano). La explicación quizá puede encontrarse en que las tradiciones tienen como escenario la ciudad y sus calles, pobladas en el siglo XVIII por esclavos, semiempleados o gente sin oficio que salían «en busca de jornal». La plebe vivía en la calle.

Pero antes que a las tradiciones, la plebe llegó a la pintura. Nos hemos referido a la galería de retratos del mulato Pancho Fierro. La variedad de acuarelas que se le atribuyen quizá permita pensar que su nombre designa a más de un dibujante popular. Podría confirmar esta hipótesis el pintor Lorenzo Ferrer de Lozano que, alrededor de 1770, siguiendo el inventario de bienes de José Bravo de Lagunas, había retratado a un «pobre con un sombrero», «un mudo con una gallina en la mano», «un loco», «muchachos comiendo fruta», varios borrachos, todos junto con otros lienzos de San Ignacio, la escala de Jacob o el bautismo de Cristo.¹⁰¹

Volviendo a Palma, un reproche final que se le ha hecho es no haber producido ningún tipo social de la colonia. Aparecen en las tradiciones diversos aristócratas, pero no se dibuja la imagen social de la aristocracia. De igual manera, aparece la plebe, pero no el plebeyo. Un reproche que, como otros, es también injustificado. Evitar una tipología fue, sociológicamente, el mayor acierto de Palma, más aún teniendo presente que muchos de sus personajes provenían de esas «clases populares» urbanas, prolíficas en biografías, pero imposibilitadas de resumirse en una sola. Esta suma de destinos particulares, en sentido estricto, no llegó a constituir una clase social, sino un conjunto tan heterogéneo como disgregado. Las formas artísticas que adoptaron sus intérpretes tuvieron un carácter similar: décimas de Castillo, pinturas de Lozano, acuarelas de Fierro y tradiciones de Palma. Fue así como, en lugar de una novela o de un vasto fresco histórico, la generación que vino después de la independencia, para entender a su ciudad, encontró un instrumento adecuado en ese conjunto fragmentario y disperso de relatos, donde se confundieron recuerdos, imaginación y documentos.

Así como el estilo de la plebe contagió al conjunto de «clases populares» —excepción de esas verdaderas vidas marginales que, como veremos más adelante, fueron los indios de la costa—, se propaló por la ciudad y se-

100. Ricardo Palma, *op. cit.*, pp. 734, 743 y 761.

101. A.G.N., Notarios, Torres Preciado, legajo 1062, 1770, pp. 364-369.

dujo a su segundo fundador. La Lima de Ricardo Palma es la Lima plebe-
ya. Aquí radica una de las claves de su vigencia como imagen de la ciudad.
De hecho —como veremos en un capítulo posterior—, mientras la aristo-
cracia no pudo resistir el vendaval de la independencia, el destino de la ple-
be siguió asociado con la ciudad.

CAPÍTULO III

EL HORIZONTE UTÓPICO

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 Cuzco, 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 Cuzco 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 Cuzco 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 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 terratenien-

1. José de la Riva Agüero, *Paisajes peruanos*, Lima, Universidad Católica, 1969, p. 17.

2. Archivo Zulen. Correspondencia, carta de Zulen a Blanco Fombona.

3. *La Crítica*, Año I, N.º 25, 24 de febrero de 1918, p. 5.

Biblioteca Nacional (en adelante *B.N.*), «Memoria administrativa», Apurímac, 1890-92 (Prefectos).

tes 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 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 1800, 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 Caylloma, en fechas más bien tardías, sólo a inicios de este siglo.⁴

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 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 con-

4. Nelson Manrique, *Colonialismo y pobreza campesina*. Lima, Desco, 1985.

5. Luis Aguilar, *Cuestiones indígenas*, Cuzco, Tip. El Comercio, 1922, p. 112.

sideramos 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. Éste 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. Éstos, 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 reiteración 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 (Cuzco) se enfrentan los Cisneros contra los Fernández.⁶ En el distrito de Talavera, hacia 1886, las familias Tello y Alarcón estaban enfrascadas en una áspera lucha que, se-

6. *El Tiempo*, año III, N.º 641, 13 de abril de 1918, p. 3.

gún 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 Urbina.⁹

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 Tió.¹⁰ 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 Adolfo Rondón, durante más de treinta años perseguido por los gendarmes de Moquegua, Puno y Cuzco y llegando hasta La Paz en sus correrías.¹¹

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 histo-

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. José Coronel, «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 Goronel se encuentra preparando una tesis para el Magister en Sociología de la Universidad Católica, sobre el poder local en Huanta.

10. Archivo Departamental del Cuzco (en adelante A.D.C.), Corte Superior de Justicia, leg. 87, 1920.

11. *El Tiempo*, año II, N.º 454, 5 de octubre de 1917, p. 4.

Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, Lima, editorial Universitaria, 1984, T. IX, p. 208.

riador británico Eric Hobsbawm. Se les atribuía ensañarse con sus víctimas e incluso algunos actos de antropofagia.¹² El bandido, en realidad, tiene características que lo vinculan a la figura del pistaco: esa suerte de vampiro serrano, en cabalgadura, con 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 Paucartambo.¹⁴ En las cárceles cuzqueñas 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 Cuzco 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 cuzqueña, en un recurso se denuncia «... que turbas desbandadas y sedientas de venganza han cometido 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 Biblia.¹⁷ 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 cuan-

12. José Varallanos, *Bandoleros en el Perú*, Lima 1932.

Eric Hobsbawm, *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 abril de 1918.

16. *Idem*, Paruro, 8, julio de 1919.

17. Laura Hurtado, «Cuzco. Iglesia y sociedad: el obispo Pedro Pascual Farfán de los Godos (1918-1933) en el debate indigenista», Lima, Universidad Católica, tesis de Br. en Historia 1982, p. 32.

Ver también la tesis de Dan Hazen, citada más adelante.

do instaban a los campesinos a no ocuparse del arreglo de los templos y a no pagar tributos al cura.¹⁸ 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 urbanos.¹⁹ Una referencia obligatoria para todos ellos es la Universidad de San Antonio Abad en el Cuzco, 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 ciudad.²⁰ Ese año la universidad tenía 170 alumnos. A ella acude, desde Moquegua, Luis Valcárcel y es en sus claustros que realiza una tesis sobre la propiedad agraria en el Cuzco. Surge un pensamiento crítico que encontrará un inesperado respaldo en el propio obispo cuzqueño: 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 cuzqueño se referirá a «... esa desgraciada raza aborígen, hoy tan esquilada, 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:

18. Atilio Svirichi, «Diez horas con Francisco Mostajo», en *La Sierra*, año I. N.º 5, mayo 1921, pp. 38-39.

19. José Deustua y José Luis Rénique, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú 1897-1931*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1984.

20. Alberto Giesecke, «Censo del Cuzco», en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, T. XXIX, trim. 3-4, pp. 142-167.

21. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 83, 1920.

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 ejemplo.²² 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 —escribía en 1909 Manuel Beingolea, refiriéndose a la mujer india— en su fisonomía, en su actitud recelosa y hurafía. 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), advertiremos 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.

22. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 90, 1921.

23. Manuel Beingolea, «Psicología de la mujer india», en *Contemporáneos*, año 1, N.º 8, 28 de julio de 1909, p. 345.

24. Francisco García Calderón, *Le Pérou Contemporain*, París, Dujarrie et Cie., 1907, p. 357.

El único indio hombre es Atahualpa, quien yace muerto pero, a diferencia del relato mítico, con la cabeza unida al cuerpo.²⁵ 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, inexpressivo 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 utilaje mental de los mistis—* aparecen recogidos en ese cuento magistral de Ventura García Calderón, «La venganza del cóndor» (1919). 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 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».²⁷ Extranjero en su propio país, Ventura, como su hermano, vivirá alejado del Perú, en un exilio voluntario. Ese sentimiento de culpa y oscuro temor 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».²⁸ Para las autoridades, los indios tenían a su favor la unión y su incomprensible idioma. En cualquier momento podían dar inicio a una

25. Roberto Miró Quesada, «Los funerales de Atahualpa», en *El Caballo Rojo*, Lima, N.º 183, 13 de noviembre de 1983, pp. 10-11. Actualmente, en el departamento de Cajamarca, el inca se identifica con lo femenino, mientras Pizarro con el sexo opuesto. Información de Javier Champa (setiembre de 1985).

26. Juan Bustamante, *Los indios del Perú*, Lima, 1867, p. 36.

* Según ha mencionado el autor con anterioridad (véase, por ejemplo, la pág. 104), este término denomina a los propietarios rurales (mestizos, blancos) de la sierra peruana.

27. Ventura García Calderón, *Cuentos Peruanos*, Madrid, Aguilar, 1961, pp. 62-68.

28. A.M.I., Prefecturas, Ayacucho, abril de 1887 y Huaraz, mayo de 1887.

«guerra de razas»,²⁹ 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 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».³⁰

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».³¹ 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 periodis-

29. A.M.I., Prefecturas, Apurímac, 13 de mayo de 1886.

30. Juan Croniqueur, «Entre salvajes», en *La Prensa*, año XI, N.º 6005, 19 de julio de 1914, p. 2.

31. *Lulú*, año I, N.º 3, 28 de julio de 1915, p. 26.

tas, 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 caricaturesca.³²

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 burlescamente *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 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 Sandia. 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 9.º de infantería y del N.º 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».³³ 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 puneño.³⁴ 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 ac-

32. *Variedades*, año XII, N.º 428, 13 de mayo de 1916, p. 624.

33. *El Tiempo*, N.º 287, 24 de abril de 1917, p. 1 y N.º 298, 6 de mayo de 1917, p. 7.

34. Robert Paris, «Para una lectura de los 7 Ensayos...», en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1978, p. 317.

ción, 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 Cuzco, 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».³⁵ 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 Huancaayo— 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».³⁶ 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 indios.³⁷ 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 ellos.³⁸ Estos argumentos de Tamayo no son aceptados por Augusto Ramos

35. *El Tiempo*, año II, N.º 187, 17 de enero de 1917, p. 1.

36. Dora Mayer, «La historia de las sublevaciones indígenas en Puno», en *El Deber Pro Indígena*, año IV, N.º 48, set. 1917 y N.º 49, oct. 1917.

37. Jorge Basadre, *Op. cit.*, T. IX, p. 206.

38. José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, Lima, Ediciones Treintatrés, 1982, pp. 214-215.

Zambrano, un historiador puneño a quien se debe el estudio más completo sobre la rebelión. ¿Personaje real o personaje imaginario?

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 terratenientes.³⁹ 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. Él lee en el fondo de mi corazón».⁴⁰ 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 en 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 1.º de noviembre de 1915, nombrando a Santiago Chuquimia cabecilla de Phara, publicado por el historiador Maulo 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 Teodomiro Gutiérrez Cuevas estaba en Bolivia.⁴¹ Pero ¿por qué tendría que tratarse

39. Jorge Basadre, *Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú con algunas reflexiones*, Lima, P.L. Villanueva, 1971. En la Universidad Católica, Bustamante prepara una investigación sobre Rumi Maqui.

40. *El Pueblo*, reproducido en *El Tiempo*, año II, N.º 182, 12 de enero de 1917, pp. 3-4.

41. Manuel Vassallo, «Rumi Maqui y la nacionalidad quechua», en *Allpanchis*, vol. XI, N.º 11-12, pp. 123-127.

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»,⁴² 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 manifestos. En una crónica periodística firmada en Juliaca y fechada en noviembre de 1915 se habla de un inca loco que habita 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 Maqui.⁴³ 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.

No ha sido fácil separar a Rumi Maqui de Gutiérrez Cuevas. Ocurre que casi desde el inicio, desde 1916 y de manera evidente desde 1917, ambos personajes estaban fusionados como resultado de la imaginación colectiva. El personaje inventado 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 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: «en-

42. Augusto Ramos Zambrano, *Rumi Maqui*, Puno, 1985, pp. 52. Es el trabajo más importante y cuidadoso escrito sobre este tema.

43. *Idem*, pp. 53-54.

contrar en lo que existe de más antiguo las cosas más nuevas». El pasado inspiraba una resolución 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».⁴⁴

LOS MENSAJEROS

Estos temores y estas esperanzas, la guerra de castas y la revolución social, recién parecieren 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 Cuzco. 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 Bolivia,⁴⁵ 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 Cuzco, 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 Caylloma o Espinar. El mapa de 1920-1923 recuerda a la revolución de 1814: entonces, los hermanos Angulo organizaron tres ejércitos que desde el Cuzco 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, Hllallpan, Pinaya, Azángaro, Carango, Espinar, Canas, Sullupa, Aymaraes, Lauramaica, Haquira y Quíñota.⁴⁶ Las haciendas son ata-

44. José Carlos Mariátegui, *Pertenecemos al Perú*. Lima, Amauta, 1970, p. 121.

45. Rosalind Gow, «Yawar Mayu: Revolution in the Southern Andes 1860-1980», Tesis, University of Wisconsin, 1981.

46. Sobre este tema, aparte de los textos citados de Rosalind Gow y José Tamayo Herrera, podrían mencionarse, con muchas omisiones, estos otros títulos: Wilfredo Kapsoli y Wilson Reátegui, *Situación económico-social del campesinado peruano: 1919-1930*. Lima, 1969.

Wilson Reátegui, *Explotación agropecuaria y las movilizaciones campesinas de Lauramarca, Cuzco 1920-1960*, Lima, 1974.

Laura Maltby, «Indian revolts in the altiplano 1895-1925», Tesis de Bachelor of Arts, Howard College, 1972.

cadadas, 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 mencionan 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 campesinos,⁴⁷ al parecer fusilados —sin que mediara procedimiento judicial alguno— por soldados o gendarmes. En Jesús de Machaca, historiadores como Herbert Eilein 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: ⁴⁸ ¿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 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 servi-

Jorge Flores Ochoa y Abraham Valencia, *Rebeliones indígenas quechuas y aymaras*, Cuzco, Centro de Estudios Andinos, s.f.

Dan Hazen, «The awaking of Puno, Government Policy and the Indian Problem in Southern Perú, 1900-1955», Tesis, Yale University.

Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *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, Horizonte, 1977. Me criticaba carecer de «un modelo explicativo de la movilización campesina» (p. 1210).

«Comptes rendus», en *Annales*, París, N.º 5-6, sep.-dic. 1978.

47. Instituto de Estudios Aymaras, Chucuito, Biblioteca, «Sublevación de Huancané» (mss.). Debo a Diego Irrazábal el conocimiento de este testimonio.

48. Herbert Klein, *Historia general de Bolivia*, La Paz, editorial Juventud, 1982, pp. 214-215.



dumbre 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 Cuzco, 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 rescatistas 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 de 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 562.⁴⁹

La reciprocidad y los intercambios mutuos que normaban tradicionalmente las relaciones entre hacendados y campesinos exigían que sus reglas

49. Datos de una investigación realizada por Clemencia Aramburú. Sus fuentes proceden del Archivo del Fuero Agrario.

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, esta 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 (Cuzco) 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 postguerra. En la ciudad de Arequipa, la crisis se soportó silenciosamente; en pueblos cercanos, como Aplao, ocurrieron tumultos, pero en las localidades productoras de lana «la rebelión se difundió tan rápido como la crisis».⁵⁰ 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 Saldívar— 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 arrasa-

50. Manuel Burga y Wilson Reátegui, *Lanas y capital mercantil en el sur*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981, p. 49.

dos, 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».⁵¹

La rebelión de los colonos no reposa únicamente en cambios provenientes 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 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 Bvelino 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 confundiéndose.⁵² 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, compuestas 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

51. Archivo Zulen. correspondencia. Rodríguez a Joaquín Capelo, 27 de enero de 1915.

52. Nelson Manrique. *Las guerrillas indígenas en la Guerra con Chile*, Lima, 1981.

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 Cuzco 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».⁵³ Ese mismo año, en Tocroyoc, 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 incas.⁵⁴ En Arequipa, todos estos acontecimientos son seguidos atentamente por el periódico *El Pueblo*. En *El Herald*o, 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».⁵⁵ 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 Tocroyoc 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

53. Manuel Burga y Galindo Flores, Alberto. *Op. cit.*, p. 124.

54. Jean Piel, «Un soulèvement rural péruvien: Tocroyoc (1921)», en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporain*, T. XIV, oct.-dic. 1967, París. Ver también *Capitalisme agraire au Pérou*, París, Anthropos, 1975.

55. *El Herald*o, Arequipa, 7 de abril de 1920.

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 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 a lo largo de 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 desprecian.⁵⁶ 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 cuzqueño 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, destruyen cercos, arrasan 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 estaban 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 Cuzco, hasta que el año 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».⁵⁷

56. Rodrigo Montoya, «El factor étnico y el desarrollo», en *Seminario Nacional hacia una estrategia de desarrollo para la sierra del Perú*, Cuzco, 2-5 de julio de 1985 (texto mecanografiado).

57. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 79, 1919.

No se trata únicamente de la posible ineficacia en la administración de justicia. Ocurre que las rebeliones 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 colonos.⁵⁸ En Colquepata (Paucaltambo) se sublevan los indios de la finca Viscochoni; el propietario, Wenceslao Díaz, se queja de que los indios «no le reconocen como a dueño» y añade que algunos lo rodearon, acercándosele una india blandiendo un inmenso cuchillo «pretendiendo cojerlo, para victimarlo y beber chicha en su cráneo».⁵⁹ 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 un collar, / de sus huesos haremos flautas, / de su piel haremos un tambor; / después bailaremos».⁶⁰ 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 Cuzco, 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 fugarse a tiempo, siendo apresado y victimado, después de recibir golpes y heridas propinados con garrotes, un sable roto y una ranckana (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, 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 trasladasen 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

58. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 84, 1920.

59. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 83, 1990.

60. *Poesía Quechua*, México, Universidad Autónoma, 1964, p. 35.

esos lugares revela que los 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...»⁶¹ 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 socioeconómicos que pendientes de solución se encuentran en el Perú...».⁶² 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 carbonizado. Los presuntos culpables fueron conducidos al Cuzco 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

61. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 90, 1921.

62. Andrés Alencastre, *KUNTURKANKI. Un pueblo del Ande*, Cuzco, editorial Garcilaso, s.f. El mismo Andrés Alencastre, con el seudónimo de Kilku Warak'a, publicó un poemario en quechua titulado *Yawar Para*, Cuzco, Garcilaso, s.f. y una colección de *Dramas y comedias del Ande*, Cuzco, 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.

tierra. En la localidad consiste en sacrificar un cordero, extraerle el corazón y depositarlo sobre la «pachamama».⁶³

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 pestes.⁶⁴ 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 «Tотора», 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 Quiñota (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 hondas.⁶⁵ En una comunidad cerca de San Pablo (Sicuani), 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 Ccuro, casado, 28 años, agricultor, alfabeto; Vicente Puma, casado, un hijo, agricultor, 45 años, analfabeto; Mariano Mamani, casado, 4 hijos, 70 años, analfabeto.⁶⁶ Puede

63. «Razas, clases sociales y violencia en los Andes», en *Sur*, Cuzco, Boletín del Centro Las Casas, 1985. Testimonio recogido por Sonia Salazar en Yauri 27-28 de setiembre de 1984.

64. Manuel Burga, «Los profetas de la rebelión», en *Estados y naciones en los Andes*, Lima, IEP-IFEA, 1986, vol. 2, pp. 463-517.

Anne Marie Hocquenghem, «L'iconographie mochica et les rites de purification» en *Baessler-Archiv*, T. XXVII, Berlín, 1979, p. 211 y ss.

65. Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, *Levantamientos de los indígenas de Haquira y Quiñota*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina, 1981, pp. 14-15.

66. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 93, 1921.

resultar reveladora la biografía de uno de los principales líderes de Haquira, Esteban Hilca 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 de Cuzco 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».⁶⁷

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 20 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, un abogado, corresponsal en Huarochiri, después en Ayacucho, quien de paso por Huanta, en 1914, trata de vincular a los redactores

67. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 98, 1923.

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».⁶⁸ 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, los indios de Huaylas se quejan de trabajos gratuitos, se revisa un expediente sobre abusos en Puno y un recurso contra el gobernador de Chongos.⁶⁹ Todo el país. La Asociación Pro Indígena era la antesala de una organización política.⁷⁰ 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.

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 efecti-

68. Archivo Zulen, Correspondencia, Arturo Delgado a la Asociación Pro Indígena, 22 de agosto de 1913.

69. Archivo Zulen, Sesión de la Asociación Pro Indígena, 22 de agosto de 1913.

70. Wilfredo Kapsoli, *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*, Cuzco, Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas, 1980.

va fuerza popular». ⁷¹ 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, Lukacs, 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 campos 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 cultos. ⁷² 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 existen-

71. José Carlos Mariátegui, «La reorganización de los grupos políticos», en *Nuestra Época*, Lima, año I, N.º 2, 6 de julio de 1918, p. 2.

72. Agustín Barcelli, *Historia del sindicalismo peruano*, Lima, 1972. T. 1, p. 178.

cia 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 Sapsoli. 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».⁷³

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 comunidades.⁷⁴ Actualmente, entre los campesinos de Tocroyoc, Domingo Huarca es un personaje tan viviente 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 cabeza.⁷⁵ 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 colectivistas 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 adquiriría en nuestro tiempo el mito. «La fuerza de los revolucionarios» —escribía Mariátegui en 1920— «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.»⁷⁶ Esa fuerza podía remover el Perú desde sus cimientos.

73. Sobre el tema ver Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del sol*, Lima, Tarea, 1984.

74. Silvia Rivera, «Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento "Katarista": 1970-1980», en *Bolivia hoy*, México, siglo XXI, 1983, pp. 129-168.

75. Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, entrevista a campesinos de Tocroyoc. Programa radial, cassette N.º 13, Chumbivilcas, lado A.

76. José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, Lima, Amauta, 1960, p. 22.

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 una 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».⁷⁷ 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 quiere enfrentar a la república con hondas y rejonas: 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

77. José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta, 1978, p. 79-80.

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 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».⁷⁸ Hubiera coincidido plenamente con el filósofo Mariano Iberico, 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»,⁷⁹ 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».⁸⁰

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 ingeniaron 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.

78. *Idem*, p. 264.

79. Mariano Iberico, *El nuevo Absoluto*, Lima, Minerva, 1926, pp. 222-223.

80. José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1960, p. 158.

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».⁸¹ 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*.⁸²

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».⁸³ 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

81. José Carlos Mariátegui, «El indigenismo en la literatura nacional», en *Mundial*, N.º 345, Lima 21 de enero de 1927.

82. No comparto la apreciación de Luis Enrique Tord que atribuye «iguales intenciones reformistas» a Mariátegui y Sánchez. *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1940*, Lima, Editoriales Unidas, 1978, p. 88.

83. *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul editores, 1976, p. 75.

espíritus superficiales 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. Éste admite carecer de una filiación, no ser un 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». En 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. Los indigenistas suponían el colectivismo de sus relaciones sociales y estaban convencidos de su filiación prehispánica. Pero en 1927 apenas existían 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 son más de 3.000 las comunidades reconocidas (1980). 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 masacres.⁸⁴ 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 bandolerismo? 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 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 Ppisacphuyo, conocidos y renombrados cabeceillas 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 lenguas 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 arrebatara 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 ellos».⁸⁵ 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 gru-

84. Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. *Op. cit.*

85. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 82, 1920.

po 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 Piquio (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 Cuzco, 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».⁸⁶ 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

86. A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 84, 1920.

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 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».⁸⁷ 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 eran 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 vallejianista 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».⁸⁸

87. Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad*, Lima, 1980.

88. Washington Delgado, *Historia de la literatura republicana*, Lima Rikchay Perú, 1980, p. 118.

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 Cuzco (1925), y le parecía natural que su sede estuviera allí: «... la vieja ciudad imperial, tenía que ser la cuna de un movimiento reivindicacionista»,⁸⁹ 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 Cuzco. 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 Cuzco (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 Cuzco transformó a la juventud nacional como me había transformado a mí dos años antes. Por eso yo soy ciudadano del Cuzco, 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 Cuzco».⁹⁰ 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 asal-

89. Manuel Seoane, «Carta al grupo Resurgimiento», en *Amauta*, Lima, N.º 9, mayo de 1927, p. 37.

90. Víctor Raúl Haya de la Torre, «Carta de Haya de la Torre a la Sierra», en *La Sierra*, año II, N.º 18, junio de 1928, p. 6.

tar 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 repudiados 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 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».⁹¹ Aunque escribió esta frase pensando en Lenin, evoca en realidad el arrojo 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 hombres representativos».⁹² 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 oscuro de este país tan explotado».⁹³

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 al-

91. Archivo Mariátegui. Haya de la Torre a Eudocio Ravines, Londres, 17 de octubre de 1926. Para un mayor desarrollo de estos cfr. Alberto Flores Galindo, «Un viejo debate: el poder», en *Socialismo y Participación*, Lima, N.º 20, 1983.

92. Haya de la Torre a Esteban Pavletich, Londres, 26 de abril de 1926.

93. Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1980, p. 201.

guien 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 partidarios 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. Debataban 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 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 lítica 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 Cuzco 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 Cuzco herederos —reales o ficticios— de Pizarro.⁹⁴

En las primeras páginas de *Los ríos profundos*, Ernesto y su padre, colocados frente a las edificaciones cuzqueñas, 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.

94. Magdalena Chocano, «La palabra en la piedra: una lectura de Martín Adán» en *socialismo y participación*, Lima, N° 32, 1985.

—¿Quiénes viven adentro 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?⁹⁵

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.

95. José María Arguedas, *Los ríos profundos*, Buenos Aires, Losada, 1972, p. 12.

CAPÍTULO IV

MARIÁTEGUI Y LA III INTERNACIONAL: EL INICIO DE UNA POLÉMICA (BUENOS AIRES, 1929)

El tema de este ensayo —la polémica entre Mariátegui y la III Internacional o Komintern— transcurre entre dos acontecimientos: la supuesta conspiración comunista develada por el gobierno de Leguía el 5 de junio de 1927, que nos permitirá mostrar cómo hasta entonces no existía vinculación orgánica alguna entre los socialistas peruanos y Moscú, y por otro lado, el inevitable final impuesto por la muerte de José Carlos Mariátegui, el 16 de abril de 1930. En el transcurso de esos tres años o con mayor precisión, treinta y cinco meses, Mariátegui tuvo que diversificar sus escasas fuerzas: periódicamente debía entregar sus colaboraciones dedicadas a escrutar la vida internacional y a comentar publicaciones recientes tanto para *Variedades* como *Mundial*, además de alguna eventual colaboración en revistas del extranjero como *Repertorio Americano* o *La Vida Literaria*; desde la editorial Minerva emprendió la doble tarea de editar *Amauta* y *Labor*; tuvo que convertirse en un asiduo corresponsal para de esa manera mantener con algún éxito sus debates con el aprismo y la Internacional; pero tal vez la tarea más importante fue la menos advertida por sus contemporáneos: la organización del proletariado y del partido, hecha con cuidado y silencio, alejada del triunfalismo.

Las páginas que siguen, aunque no omitirán los hechos anteriores, no deben ser leídas como parte de una biografía. No nos preocupa toda la vida de Mariátegui, sino que centraremos la atención casi exclusivamente en la polémica —muchas veces olvidada y soslayada— con la Internacional. Esta polémica nos permitirá encontrar a Mariátegui como político, en respuesta a quienes, desde 1998, se empeñan en retratarlo sólo como el «intelectual» por contraposición a Haya de la Torre, a quien precisamente Luis Alberto Sánchez le dedicó una emotiva crónica biográfica titulada *Haya de la Torre o el político*, como si hubiera sido el único entre sus contemporáneos. En realidad, Haya y Mariátegui (a los que se debe añadir la persona de Eudocio Ravines) encarnaron tres maneras diferentes, contrapuestas y enfrentadas de entender la política. Trataremos de mostrarlo.

El texto estará articulado en torno al debate con la Internacional, iniciado en Buenos Aires, en junio de 1929. Tratar de esclarecer los términos del

debate nos ha obligado a desligarnos de una narración cronológica y, en la medida que otorgamos más importancia a la interpretación que al relato, algunas veces tendremos que retroceder para rastrear el origen de una idea, detenernos para relacionarla con las estructuras sociales del país en ese entonces o adelantar un desenlace previsible. Ojalá que estos «juegos con el tiempo», siempre reprochables en un historiador, se mantengan fieles a la preocupación central de este ensayo.

En los años finales de su vida, José Carlos Mariátegui terminó sintiéndose acosado por el régimen de Leguía¹ a pesar de tener amigos y parientes que, como Sebastián Lorente o Foción Mariátegui, eran personajes próximos al dictador. Esa sensación de acoso puede sorprender a quienes olvidan los aspectos represivos del «oncenio» (1919-1930) generalmente ocultados tras las imágenes festivas de los carnavales y las grandes celebraciones nacionales (el centenario de la independencia y de la batalla de Ayacucho) o bajo el esplendor fugaz de las obras públicas, la modernización de las ciudades, el trazo de las amplias avenidas y los utópicos proyectos de irrigación; pero ocurre que Leguía también se preocupó por la expansión de los aparatos del Estado y garantizó su prolongada permanencia en el poder, no sólo con el recurso a la demagogia sino que necesariamente reposó en mecanismos represivos más eficientes: son años en los que, con el apoyo de una misión española, se estructura la policía y se fomentan otros organismos conexos, uno de los cuales recibiría popularmente el gráfico nombre de «soplonaje».

En principio las relaciones entre Mariátegui y el régimen eran claras. A José Carlos Mariátegui no le interesaba, por el momento, conspirar contra Augusto B. Leguía dado que no se proponía tampoco sustituir a un dictador por un presidente; la transformación sustancial del Perú sería el resultado de una tarea prolongada y silenciosa para la cual —aunque sonara paradójico— el gobierno de Leguía aportaba algunos beneficios: dados sus propósitos antioligárquicos y su afán por desarrollar el capitalismo, no sólo facilitaba la lucha contra la feudalidad y la vieja cultura tradicional, sino que además obligaba a plantear el socialismo como alternativa, único medio para desplegar una oposición radical y consecuente. Los proyectos de Leguía perseguían cambios en la sociedad peruana, enunciados como la edificación de una «Patria Nueva», pero en dirección del capitalismo. Para cumplir ese cometido, Leguía afectó el poder de la vieja oligarquía, aliada con los gamonales, trató de fomentar a las clases medias y sobre todo encontró sustento en las inversiones y cuantiosos préstamos imperialistas. Una consecuencia de estos cambios fue que se debilitó ostensiblemente el viejo control monopolístico ejercido por la clase dominante en la vida cultural del país. A su vez, se facilitó el ingreso de las clases medias provincianas en las universidades, las profesiones liberales y el periodismo. Tanto en la ciudad como en el campo, Leguía alentó con estruendo todo proyecto conducente al desarrollo del capitalismo.

1. Archivo José Carlos Mariátegui. José Carlos Mariátegui (en adelante JCM) a Samuel Glusberg, 10 de enero 1928.

No siempre se cumplieron, la gran mayoría de las veces apenas se trazaron, pero todo esto acabó infundiendo temor entre los viejos terratenientes y muchos optaron por el camino del exilio. Fueron precedidos por los intelectuales. Tiempo antes los hermanos García Calderón habían dejado el país para establecerse en Europa. Con el ascenso de Leguía, ese camino fue seguido por José de la Riva-Agüero y Víctor Andrés Belaúnde. Acabaron dejando el campo libre a los jóvenes intelectuales y también a las nuevas opciones políticas, dado que durante esos años, como luego lo reconocería con pesimismo el propio Belaúnde, fueron incapaces de elaborar una alternativa al proyecto de Leguía.

José Carlos Mariátegui supo distinguir con claridad entre el oncenio y los gobiernos anteriores. La República Aristocrática había representado, entre 1895 y 1919, la realización en el Estado de la confluencia de intereses entre oligarcas y gamonales, a partir de la marginación política de las grandes mayorías. El oncenio era igualmente antidemocrático, pero sus proyectadas reformas abrían la posibilidad política de nuevas opciones y replanteaban otras. En efecto, ya no era posible —siempre desde la perspectiva mariateguista— predicar desde una postura radical el desarrollo del capitalismo en la sociedad peruana, porque eso era un proyecto asumido desde el Estado por el propio Leguía. Entonces, a pesar del atraso de la sociedad peruana, el socialismo podía aparecer como una exigencia histórica. La caracterización del oncenio fue una de las primeras discrepancias de José Carlos Mariátegui con Haya de la Torre, para quien Leguía no era más que una variante, con los rasgos represivos acentuados, del viejo gamonalismo y por lo tanto existía una continuidad entre el civilismo y la «Patria Nueva».

Se entiende, a partir de su visión del régimen leguista, que Mariátegui no ensayara una oposición inmediata. Se deben añadir además sus escasas fuerzas, la debilidad del naciente socialismo peruano, la necesidad de persistir y durar, única manera de garantizar una obra colectiva y de largo aliento: la ansiada edificación del partido y del proyecto socialista. Es por todo esto que Mariátegui se cuidó de no dirigir ataques frontales a Leguía. Pero la respuesta del dictador no fue exactamente una política de tolerancia. Es cierto que *Amauta* circulaba, pero también es cierto que fue cerrada en dos ocasiones. *Labor* fue clausurada definitivamente cuando sólo había llegado al número 10. A Mariátegui se le permitían cotidianas reuniones en su casa, escribir en los diarios adictos al gobierno, propagar el socialismo y defender a la revolución soviética, pero a medida que fue transcurriendo el tiempo, y sobre todo cuando comenzó a deteriorarse la situación económica y ciertos signos crepusculares se fueron anunciando, Mariátegui comenzó a ser observado, espiado, perseguido: su correspondencia era muchas veces interceptada y leída, se presionó a los directores de *Mundial* o *Variedades* para que prescindieran de su colaboración, se tenía bajo vigilancia a sus amigos más cercanos. Todo este asedio empezó en junio de 1927, cuando la policía requisó *Amauta*, detuvo a José Carlos Mariátegui y lo confinó por seis días en el hospital militar de San Bartolomé, y paralelamente llevó a cabo una redada

como consecuencia de la cual acabaron en la isla San Lorenzo alrededor de cuarenta intelectuales y obreros, entre los que figuraban Nicolás Terreros, Arturo Sabroso, Armando Bazán y Julio Portocarrero.² El Ministerio de Gobierno denunció un supuesto complot que habría sido organizado por los «comunistas criollos». En el editorial de *Variedades*, en la página titulada «De jueves a jueves», se argumentó sobre la necesidad y el derecho que amparaban al régimen para defenderse.³

Fue la primera vez que se denunció desde el Estado la amenaza comunista. Dejando de lado el aparente disparate de pensar que desde la calle Washington se podía asaltar el palacio de gobierno, ¿qué había de cierto en la acusación? ¿Cuáles eran las vinculaciones entre Mariátegui y sus amigos con la Internacional Comunista? En junio de 1927, al parecer, no existía —lo cual es otro ejemplo de la clásica ineficiencia policíaca— relación alguna entre Mariátegui y la Komintern. En una carta publicada en *La Prensa* y destinada a levantar los cargos hechos por la policía, Mariátegui no temía confesar su definición marxista y asumirla en voz alta, no podía proceder de otra manera para ser consecuente con los primeros editoriales de *Amauta* y con una concepción de la política compatible con la verdad; pero en dicha carta negaba de manera igualmente rotunda «cualquier conexión con la central comunista de Rusia».⁴

Cuando Mariátegui estuvo en Europa asistió a la fundación del Partido Comunista de Italia, estableció amistad con muchos intelectuales comunistas, como Barbusse y el grupo de *Clarté* en Francia, pero nunca llegó a establecer vinculación alguna con la Internacional. Ni siquiera pudo viajar a Rusia. Es cierto que —casi como en uno de esos juramentos románticos— Mariátegui y otros peruanos de paso por Europa como César Falcón, adquirieron en Génova el compromiso de edificar un Partido Socialista en el Perú y que, por lo tanto, cuando desembarcó en el Callao traía ya ese proyecto, pero en junio de 1927 todavía continuaba su lenta gestación y al margen de la III Internacional.⁵

Para mostrar que entre Mariátegui y la Internacional Comunista no existía relación alguna, puede ser útil pasar revista a los telegramas de solidaridad que comenzaron a llegar: estaban firmados por Gabriela Mistral, Alfredo Palacios, José Vasconcelos, Manuel Ugarte, Waldo Frank, Miguel de

2. Jorge Basadre, *La vida y la historia*, Lima, 1975, p. 218. Basadre también fue detenido. *Correspondencia Sudamericana*, 15-VIII-27, N.º 29. (Carta de Mariátegui). Entrevista a Cesar Miró (1. VI. 80).

3. *Variedades*, año XXIII, N.º 1006, 11 de junio de 1927. Según Ricardo Martínez de la Torre, el término «comunistas criollos» —popularizado años después por Seoane y los apristas— fue acuñado por Leguía.

4. Carta de Mariátegui a *La Prensa*, 10 de junio de 1927, reproducida en Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, Lima, 1928, t. II, p. 274 (en adelante *Apuntes...*).

5. Archivo José Carlos Mariátegui, JCM a Glusberg. Entrevista a Javier Mariátegui (12-IV-80).

Unamuno, todos personajes importantes de la cultura de habla hispana, algunos colaboradores de *Amauta*, la mayoría de izquierda, pero ninguno de ellos comunista. El año 1927, Mariátegui no existía para la Internacional.

Años antes, en marzo de 1919, en Moscú, el Primer Congreso de la Internacional Comunista había lanzado el llamado mundial para la formación de Partidos Comunistas. Fue rápidamente escuchado en Europa. Algo después en Latinoamérica: en México, en setiembre de 1919, un hindú, un norteamericano y un ruso formaron el P.C. de ese país; luego se establecieron partidos similares en Argentina (diciembre, 1920), Uruguay (abril, 1921), Chile (enero, 1922), Brasil (noviembre, 1921)... Al poco tiempo desplegaron diversos tipos de acciones y no dejaron de inaugurar siempre una significativa actividad periodística con *A Classe Operaria* en Brasil, *Los Comuneros* en Paraguay o *La Humanidad* en Colombia. El Perú quedó al margen de este movimiento tal vez porque aquí la clase obrera era más reducida y joven que en esos países, a lo que debe añadirse la carencia de un Partido Socialista al estilo de la II Internacional. En la medida en que el comunismo nacía como una disidencia al interior de los partidos socialdemócratas, la tarea se facilitaba en países como Argentina o Chile y se dificultaba en otros como Perú o Bolivia. De hecho, la Komintern pudo ingresar con mayor facilidad en el lado más occidental de América Latina.

Pero, a pesar de la existencia de Partidos Comunistas en la gran mayoría de países latinoamericanos, el interés de la Internacional por el continente, como lo ha señalado José Aricó, fue muy escaso: primero, porque su atención había estado dirigida casi exclusivamente a Europa, y después, porque entre los países atrasados sus funcionarios se terminaron interesando prioritariamente por el Asia. La situación se modificó sustancialmente luego del VI Congreso de la Internacional Comunista, celebrado entre julio y setiembre de 1928, cuando se previó la inminencia de una situación revolucionaria como consecuencia de la dura crisis que debería afrontar en los próximos años el sistema capitalista. Para el nuevo combate, que transcurriría a escala mundial, la Internacional opta por reagrupar y adecuar sus filas. Es así como se decide la organización de la que sería I Conferencia Comunista Latinoamericana. Es interesante señalar que en el órgano periodístico del Buró Sudamericano de la Internacional, establecido en Buenos Aires, el Perú era entonces todavía una gran ausencia. Efectivamente, si uno revisa las páginas de *La Correspondencia Internacional*, puede constatar el interés por Chile o Argentina, países con clase obrera numerosa, de tradición casi europea; por Colombia, donde se han producido radicales enfrentamientos de clase; desde luego por México, a pesar de no comprender bien la experiencia agrarista; incluso por Nicaragua, dada la lucha contra el imperialismo; pero desde luego que muy poco, casi nada de interés, por los países andinos. Incluso en el temario inicial de la Conferencia aparecían sólo ocho puntos, faltaba uno que luego sería el IV punto, es decir, el problema de las razas en América Latina. La mayoría de informantes eran lógicamente mexicanos, argentinos, uruguayos o chilenos. El Perú fue un invitado tardío y postrero de la reunión. A

todos sus inconvenientes estructurales —desde la perspectiva de la Internacional— se añadía otro: la existencia apenas de un pequeño Partido Socialista, de futuro incierto, comandado por un intelectual y que por razones para ellos hasta el momento incomprensibles, se resistía a asumir la denominación comunista.

Antes de la I Conferencia Comunista de Buenos Aires pero después de la redada de 1927 —tal vez como consecuencia precisamente de ella—, se produjeron los primeros contactos entre Mariátegui y la Internacional. A fines de ese año se le hizo llegar a Mariátegui una invitación para que los obreros peruanos intervinieran en el IV Congreso Sindical Rojo (Profinterm) a realizarse en Moscú entre el 15 y el 24 de marzo de 1928. Para la delegación peruana se pensó en dos nombres: Armando Bazán y Julio Portocarrero; ambos se habían conocido no hacía mucho en la prisión, en San Lorenzo.

Portocarrero llevó una ponencia sobre la situación de la clase obrera en el Perú. El hombre escogido por Mariátegui provenía de la tradición anarcosindicalista, era obrero textil, se había formado en las primeras luchas laborales emprendidas desde Vitarte (un distrito cercano a Lima, con una población mayoritariamente proletaria conformada alrededor de algunas fábricas textiles). Si bien la clase obrera de principios de siglo era reducida y joven, albergaba núcleos muy modernos, como esos textiles a cuyas filas pertenecía Portocarrero, que laboraban en empresas tecnificadas, con gran concentración de trabajadores y que supieron asumir tempranamente el sindicalismo. En Vitarte y con los anarquistas, Portocarrero acabó convencido de la imprescindible independencia de clase y de la autonomía obrera, tal vez consecuencia de la cultura que consiguieron erigir: César Lévano ha referido en varias ocasiones la existencia de un teatro, de una música y de una poesía inspirada en temas proletarios y realizados por los propios trabajadores. De manera que Julio Portocarrero, formado en ese medio, aunque conocía muy poco de marxismo y casi nada de leninismo, tenía una cultura suficientemente sólida como para exponer con claridad sus ideas y saber defenderlas. Fue lo que hizo en Moscú.⁶

Armando Bazán, compañero de Portocarrero en Moscú, era un joven intelectual, muy vinculado a la revista *Amauta* y a los trabajadores, galardonado en un certamen político organizado por los obreros de Vitarte.

Los delegados peruanos no se limitaron a escuchar y ejecutar las sugerencias de los organizadores. Mostraron que, como provenientes de una tradición diferente a los otros delegados comunistas, pensaban algunas veces de otra manera y no temían exponer sus ideas. Un pequeño incidente tras el escenario de la conferencia ilustra lo que venimos diciendo: comenzaba en 1927 la segregación del «trotskismo» y se pidió a un grupo de delegados, entre los que estaban Portocarrero y Bazán, firmar un documento contra Andrés Nin, un militante español vinculado a la Oposición de Izquierda. Todos aceptaron firmar, menos Portocarrero y Bazán argumentando que sólo co-

6. Entrevista a Julio Portocarrero (29-V-80).

nocían una versión del problema y que adicionalmente se trataba de una cuestión que no atañía directamente a los trabajadores. Habían ido como delegados obreros y para tratar problemas obreros. Evidentemente ni Portocarrero ni Bazán conocían los problemas que en esos momentos escindían al Partido Comunista de la Unión Soviética, pero, dado eso mismo, no consideraban conveniente tomar posición sobre un asunto que no alcanzaban a entender y sobre el que no tenían información suficiente. Portocarrero no fue a Moscú a obedecer o ejecutar órdenes de Mariátegui porque, en primer lugar, éste no le dio ninguna y, en segundo lugar —como veremos reiteradamente—, no era su estilo en la relación con los trabajadores. De manera que la discusión en torno a Andrés Nin, que derivaría en una polémica con Vittorio Codovilla, uno de los principales dirigentes de la Internacional para América Latina, fue hecha sin que Mariátegui la auspiciara. Cuando regresó a Lima, Julio Portocarrero traía algunas dudas comprensibles sobre la validez de su actuación pero Mariátegui, que lo recibió al poco tiempo de su regreso, no pudo negarle su respaldo: «ha hecho Ud. bien», le habría dicho.⁷

Desde el inicio, las relaciones entre los peruanos y la Internacional no fueron armónicas. En Portocarrero se mostró una voluntad poco apta para aclimatarse dócilmente a los dictados exteriores. En la misma reunión, Portocarrero no secundó la condena al aprismo que desde entonces propugnaba la Komintern: recién se iniciaba el debate entre socialistas y apristas en el Perú.⁸ Para entender de dónde salía esta capacidad de votar en contra, a pesar que eso implicara un enfrentamiento con un organismo tan poderoso como la Internacional y en pleno Moscú, hay que pensar que si bien eran obreros carentes de una prolongada tradición histórica, habían desarrollado una autonomía de clase marcada y obsesiva desde sus primeras luchas y contaban con una cultura propia y robusta que avalaba esa misma autonomía.

La relación entre José Carlos Mariátegui y Julio Portocarrero no fue en ningún momento la relación de dependencia, muchas veces reiterada, entre el intelectual y el obrero, porque Mariátegui nunca asumió la figura del intelectual que lleva la luz y la ciencia a la clase revolucionaria: por el contrario, se trató de una relación igualitaria, que siempre transcurrió en el mismo pla-

7. Entrevista a Julio Portocarrero (22-V-80). Posteriormente, en una conferencia dictada por Julio Portocarrero en la Universidad Católica de Lima (17-VII-80), expuso una versión diferente, según la cual el encuentro con Mariátegui se habría producido tiempo después de su regreso de Moscú y lo que conversaron se habría borrado de su memoria. Pero, como observó después de dicha conferencia Lino Larrea, resulta poco verosímil que, dada la importancia del viaje a Moscú, Mariátegui y Portocarrero no se reunieran tan pronto éste regresó. De manera que la primera versión —espontánea— nos parece más fidedigna.

8. Hubo otros temas en debate que omitimos reseñar, como por ejemplo la discrepancia con Codovilla acerca del acuerdo para enviar a Cuba a Julio Antonio Mella, pero la oposición no sería suficiente y el dirigente comunista debió partir. En México sería asesinado por Machado; previendo este desenlace, dados los antecedentes de Machado y lo conocido que era Mella, Portocarrero se había opuesto a que viajase a Latinoamérica.

no: un diálogo, un intercambio de opiniones y de experiencias. Portocarrero tampoco hubiera admitido otra relación. Eran pares, iguales, la dependencia quedaba, por decisión de ambos, desechada.

Cuando llega la invitación a la Conferencia Comunista de Buenos Aires, dado el antecedente de lo ocurrido en Moscú, Mariátegui propone que integren la delegación peruana Julio Portocarrero, quien debería asistir un mes antes a la Primera Conferencia Sindical Latinoamericana de Montevideo, y el médico Hugo Pesce. Ambos formaban parte del núcleo central del recién fundado Partido Socialista (octubre de 1928). Pesce era hombre de una cultura muy amplia, que trascendiendo a la propia medicina, sustentaba una detenida y sólida formación marxista. Había nacido con el siglo en la ciudad de Tarma; realizó sus estudios en Italia y se graduó en la Universidad de Génova. El intelectual y el obrero —Pesce y Portocarrero— terminaron constituyendo un buen equipo. Eran jóvenes, 29 y 30 años, respectivamente.

Pesce, Portocarrero, Mariátegui y Martínez de la Torre prepararon las tesis y ponencias que serían llevadas a Montevideo y a Buenos Aires. Para la I Conferencia Comunista se elaboraron específicamente, «El problema de las razas en América Latina» y «Punto de vista antiimperialista». Antes que partiera la delegación, se reunieron todos los nombrados para discutir, con evidente premura, la situación del país y los aspectos organizativos del Partido Socialista; pero en Buenos Aires tanto Portocarrero como Pesce no sólo fueron portadores de las ideas del grupo de Lima, sino que además llevaron sus propios planteamientos, con los que intentaron defenderse y argumentar frente a las continuas objeciones que desde un inicio recibirían en la Conferencia.

El director de orquesta —si se permite la comparación— de la Conferencia de Buenos Aires era Vittorio Codovilla: un hombre que parecía empañarse en hablar con un marcado acento italiano, «cocoliche», como decían los argentinos. Este hombre, que hasta en su dicción mostraba ser poco latinoamericano, presentó el informe inicial, base para los debates que se desarrollaron entre el 1.º y el 12 de junio de 1929. En el prolongado texto a que dio lectura, destinado a caracterizar la coyuntura por la que pasaba el continente y a realizar un balance provisorio de la situación comunista, la delegación que recibía más críticas, mencionada con su nombre propio, fue la delegación peruana. De todas, hay una que llama especialmente la atención porque, aunque se refería a una cuestión muy específica, ilustraba la contraposición entre dos maneras de razonar y entender el marxismo. Se trata de la cuestión de Tacna y Arica.

La cuestión de Tacna y Arica se remontaba a la guerra del Pacífico porque venía arrastrándose desde la firma del tratado de Ancón, donde se prescribía la realización de un plebiscito para definir la situación de esas dos provincias, que hasta antes de 1883 habían pertenecido al Perú. Chile argumentó el incumplimiento de ciertas cláusulas y persistentemente se opuso a la realización de ese acuerdo, llegando incluso a una política de hostigamiento a los peruanos residentes en esos lugares, acompañada por el fomento de la migración chilena al norte; todo lo cual configura el cuadro de un conflicto

permanente, más agudo en la medida que los recuerdos de la guerra de 1879 eran todavía muy vivos, la herida estaba abierta. La cuestión de Tacna y Arica fue tema en los debates parlamentarios, motivo de artículos y editoriales periodísticos, inspiración para la creación popular en pinturas, composiciones musicales, alocuciones patrióticas. Desde luego que no pudo faltar el chauvinismo. Para el gobierno de Leguía fue una ocasión de remitir al exterior los problemas internos y sobre todo de recubrir con un supuesto patriotismo a una política internacional caracterizada por la subordinación a los intereses norteamericanos.* Si se pasa revista a los editoriales de *Variedades*, especialmente a partir de 1927, es raro no encontrar todos los jueves una mención al problema con Chile; lo mismo se puede observar en las portadas o en las caricaturas de esa misma publicación. Tal vez fue por esto —por la intensificación entre la cuestión de Tacna y Arica y el régimen— que ese problema está ausente en la obra de Mariátegui: apenas hay una breve mención sin firma en *Amauta* y una alusión indirecta a propósito del conflicto entre Bolivia y Paraguay, donde Mariátegui sostiene, frente al hecho de la guerra, la tesis convencional de la unidad latinoamericana. En este punto coincidía con la temprana prédica integracionista de Haya de la Torre, pero difería de otros intelectuales como Raúl Porras, Jorge Basadre o José Jiménez Borja, para quienes, sin ser leguistas, la cuestión nacional en el Perú empezaba por ese problema fronterizo. Aunque explicable, fue un silencio significativo en la obra de Mariátegui.

La Internacional, por intermedio del informe de Codovilla, criticó a la delegación peruana específicamente por no haber lanzado como alternativa en el problema fronterizo la consigna de un «plebiscito por contralor obrero»,⁹ con la finalidad de fomentar una resistencia popular a una solución que según Codovilla era impuesta por los yanquis, con «descontento de ciertas capas de la población»,¹⁰ y destinada a constituir posteriormente en la zona una base norteamericana de operaciones militares apta para sofocar cualquier insurrección. Esta apreciación se enmarcaba al interior de un razonamiento que consideraba inminentes los conflictos interimperialistas en Latinoamérica, la agudización de la situación económica y la emergencia de movimientos sociales con un perfil insurreccional. La cuestión de Tacna y Arica era un aspecto importante de la estrategia norteamericana en el Pacífico, aunque no había sido percibida así por los peruanos, dado su desconocimiento de la cuestión nacional y de la coyuntura por la que pasaba América Latina. Para Codovilla, los comunistas consecuentes solo podían tener una respuesta frente a ese problema, de allí que sin la menor duda dijera en pocas palabras cuál debía haber sido la consigna necesaria.

* Dicha cuestión se zanjó en 1929 con la cesión de Arica a Chile y la reincorporación de Tacna al Perú (*n. de la comp.*).

9. Internacional Comunista (en adelante I.C.). *El movimiento revolucionario latinoamericano*, Buenos Aires, 1929, p. 30.

10. *Loc. cit.* (el subrayado es nuestro).

Terminada la intervención de Codovilla, Saco, seudónimo utilizado por Hugo Pesce, no tuvo el menor reparo en pedir la palabra y objetar esa intervención: «Nosotros, comunistas, debemos estudiar un punto importantísimo: cuál ha sido la posición de las distintas capas sociales frente a un conflicto determinado»,¹¹ lo que significaba argumentar que ante un mismo problema las masas no realizan necesariamente un tipo condicionado y único de respuesta. En efecto, «las masas se sintieron —continuaba refiriendo Pesce— desde el primer momento, ajenas a tales manifestaciones patrióticas y se mantuvieron espontáneamente neutrales».¹² La discrepancia con Codovilla no era sólo un problema de información; Pesce esgrimía un razonamiento que subordinaba la acción política a la situación de las clases, que no omitía las condiciones objetivas y la conciencia social y desde el cual resultaba imposible elaborar una táctica al margen de estas consideraciones. En la manera de argumentar mostrada por Pesce y Portocarrero, a diferencia de las otras delegaciones, escasean, son prácticamente inexistentes, las citas de Marx o de Lenin, las menciones al ejemplo de la Unión Soviética, y en cambio abundan las referencias a la realidad: datos, información histórica, descripciones sociológicas... Resultaba evidente que para ellos el marxismo no era una biblia sino un instrumento de análisis, una especie de gramática, una manera de interrogar a la realidad más que un conjunto de definiciones y preceptivas.

Desde luego que este estilo de razonar no fue comprendido por Codovilla y probablemente acabó siendo atribuido a un escaso conocimiento del marxismo (presunción absolutamente infundada en el caso de Pesce). Siguiendo el desarrollo de la conferencia, a continuación Vittorio Codovilla ensayó una réplica poco exitosa, que en definitiva fue la repetición de sus argumentos iniciales y la reafirmación machacona de su conclusión: «Sea como fuere, el partido no podía estar ausente, no podía dejar de hacer conocer sus consignas, que debieron ser: contra el gobierno dictatorial de Leguía, vendido al imperialismo yanqui, único beneficiario de dicho arreglo; por el derecho de autodeterminación de Tacna y Arica, por el plebiscito bajo el contralor obrero y campesino, etc.».¹³ Es interesante reparar en el tono impositivo que tiene la réplica: «debieron ser», para lo cual el respaldo que no encuentra en la realidad —conocía muy poco sobre el Perú— cree tenerlo evidentemente en una supuesta teoría marxista, de allí que esa realidad (lo que sucede con las clases populares) acabe importando muy poco: «sea como fuere». Eran dos maneras de razonar completamente antagónicas las que inicialmente, desde la primera confrontación, evidenciaron Vittorio Codovilla y Hugo Pesce. Desde luego que la mayoría de los delegados se fueron agrupando en torno al primero. El aislamiento de los peruanos comenzó a ser visible incluso al momento de almorzar, comer o tomar el café: ambos solos, soportando críticas y objeciones en todo momento.

11. *Op. cit.*, p. 52.

12. *Loc. cit.*

13. *Op. cit.*, p. 70.

Tal vez con un cierto afán conciliador y para romper la marginación que comenzó a gestarse, en una de las interrupciones de la reunión, Pesce se acercó a Codovilla para entregarle algo que era motivo de orgullo y afirmación de los delegados peruanos: un ejemplar de los 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Codovilla, que tenía en esos momentos también por azar el folleto de Ricardo Martínez de la Torre sobre el movimiento obrero en 1919, mirando a Pesce y con la seguridad de ser escuchado por los otros delegados, dijo en su habitual entonación enfática que la obra de Mariátegui tenía muy escaso valor y por el contrario el ejemplo a seguir, el libro marxista sobre el Perú, era ese folleto de Martínez de la Torre. La anécdota fue referida por Pesce y refrendada por Julio Portocarrero.

A Codovilla le incomodaba, le resultaba insoportable, un libro en cuyo título se juntaran las palabras «ensayo» y «realidad peruana». Ensayo implicaba asumir un estilo que recordaba a los escritos de autores burgueses y reaccionarios como Rodó o Henríquez Ureña, aparte de implicar un cierto tanteo, un carácter provisional en las afirmaciones, y evidentemente un hombre como Codovilla así como no podía admitir un error, menos toleraba la incertidumbre: los partidos o eran comunistas o no lo eran, se estaba con el proletariado o con la burguesía, no podía haber nunca otras posibilidades. La realidad estaba nítidamente demarcada, de manera que se debía hacer una u otra cosa; la línea correcta no admitía discusión, los «ensayos» quedaban para los intelectuales. Mariátegui precisamente era un «intelectual» y tanto para Codovilla como para Humbert-Droz, un comunista suizo presente en la reunión, todos los intelectuales eran peligrosos porque si no eran todavía traidores, acabarían siéndolo: no se podía confiar en ellos, nunca debería bajarse la guardia, era necesario someterlos a vigilancia permanente. Un intelectual dirigiendo un movimiento quedaba condenado a persistir en la deriva, en función de cualquier viento o corriente. Eran años en los que la Internacional Comunista, previendo una nueva coyuntura revolucionaria, se proponía la extrema y acelerada proletarización de sus cuadros: la problemática de la hegemonía obrera pasó a ocupar un lugar central y decisivo.

El otro término insoportable para Codovilla era «realidad peruana», porque para la Komintern sólo existían los países «semicoloniales», definidos por una específica relación de dependencia al capital imperialista, y era esta condición —como interpreta José Aricó— la que permitía trazar una táctica y una estrategia definidas a nivel continental. No existían las especificidades nacionales. El Perú era igual que México o la Argentina. De allí que no fuera necesario indagar por el pasado de cada uno de esos países y que bastara con una aproximación al conjunto del continente. Como no existía una «realidad peruana», no hacía falta tampoco pensar en los rasgos distintivos del partido revolucionario en el Perú: dada la condición de país semicolonial, el partido peruano no tenía por qué diferenciarse de su similar argentino o mexicano. Una breve revisión del contenido de los 7 *Ensayos* habría reafirmado a Codovilla en sus objeciones: escaso espacio a la economía, un tratamiento abusivo de los problemas culturales, un descuido de la actualidad

inmediata, indudablemente, habría concluido, la obra de «un intelectual pequeñoburgués». Los comentarios elogiosos sobre Mariátegui en los círculos intelectuales argentinos, incluso entre algunos conservadores como Leopoldo Lugones, acabarían confirmando a Codovilla en su desprecio hacia ese libro que pretendía estudiar la inexistente «realidad peruana». De allí que fuera suficiente recurrir a la ironía para refutar a Mariátegui.

En el transcurso de la Conferencia, desde estos razonamientos diferentes se fueron desplegando posiciones igualmente antagónicas sobre los temas tratados. No es difícil encontrar las discrepancias, hasta el punto que uno puede acabar preguntándose qué hacían en Buenos Aires Portocarrero y Pesce, por qué seguían en una reunión donde eran personajes desconcertantes y marginales, a los que en cada momento era imposible no objetar o replicar y que a pesar de todo se resistían a entender cuestiones que para el resto eran demasiado claras y evidentes.

La discrepancia fue muy nítida en el tratamiento del fenómeno imperialista. Para la Internacional el imperialismo mantenía la feudalidad en Latinoamérica, pero para Pesce, al igual que para Mariátegui, la realidad no era tan simple porque si bien el imperialismo no era sinónimo de progreso, tampoco era cierto que se articulara con una realidad estática y que la mantuviera inamovible. En el Perú, desde la era del guano se había iniciado un lento aunque irreversible proceso de desarrollo del capitalismo, continuado con las inversiones imperialistas de principios de siglo y posteriormente auspiciado desde el Estado por Leguía, todo lo cual configuraba una peculiar estructura agraria, donde al lado de las formas feudales que persistían especialmente en la hacienda andina tradicional, comenzaban a emerger las primeras y embrionarias formas de capitalismo. Entonces no se podía hablar —como lo hacía Luis, seudónimo de Humbert-Droz— de un feudalismo latinoamericano igual al feudalismo clásico europeo; había que pensar en una situación de transición para cuya definición tal vez resultaba más adecuado el término de «semifeudalidad». La caracterización de una América Latina feudal era coherente con la propuesta de una revolución democrático-burguesa.

Para Hugo Pesce, en lo cual también concordaba plenamente con Mariátegui, capitalismo no era, insistimos, un necesario sinónimo de progreso; todo lo contrario, en la medida que su desarrollo aparecía unido con la expansión imperialista, el capitalismo en Latinoamérica derivaba, a diferencia de Europa, en dependencia, subordinación, atraso, destrucción de las peculiaridades nacionales. Esto no era percibido ni por Codovilla, ni por Humbert-Droz, porque así como las naciones latinoamericanas se esfumaban ante la imagen del continente, éste acaba confundido con Europa perdiendo sus características propias. Pensando al marxismo como un cuerpo cerrado de doctrina o como una teoría con validez universal, para que funcionara en América Latina, este continente tenía forzosamente que asemejarse a la Europa donde se había generado ese marxismo y donde se estaban conquistando los logros de la revolución soviética.

Existía un proletariado y una burguesía en el razonamiento de la Internacional. En cambio para Portocarrero existía un proletariado con determinada historia, cultura, conciencia de clase, condiciones de vida: un proletariado peruano. Las clases sufrían también la mediación nacional. Nuevamente encontramos en una intervención de Zamora, el seudónimo utilizado por Julio Portocarrero, ese terco afán por argumentar desde la realidad, partiendo de los hechos. Refiriéndose a la conciencia de clase del proletariado observaba que: «En el sector del Perú, esta economía (el capitalismo) está poco desarrollada y si la fábrica es la formadora de conciencia de clase del proletariado, es lógico que éste tenga una conciencia política poco desarrollada. De aquí deducimos que las directivas que para nuestros países importa el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, tienen que ser diferentes, porque diferentes son las condiciones de cada región».¹⁴ Se reitera la afirmación de las peculiaridades nacionales. La clase obrera peruana era joven y numéricamente reducida. Esto último obliga a prestar atención a otros sectores sociales igualmente explotados. El escaso número del proletariado industrial podría compensarse si se le unían los campesinos, los obreros agrícolas que laboraban en las plantaciones azucareras y algodoneras y los artesanos. La intervención de Portocarrero es casi la única, a lo largo de toda la Conferencia, en la que se hizo mención de los artesanos, personajes precisamente no secundarios en la América Latina de entonces. En el Perú, al interior de los grupos heterogéneos que formaban el artesanado, tenían cierto liderazgo los zapateros, carpinteros, sastres. Ellos fueron los protagonistas de las primeras luchas que convulsionaron a Lima con los inicios del siglo. Para la definición de una clase, los socialistas peruanos asignaban una importancia decisiva al comportamiento, a la acción y la historia anterior de los hombres que la conformaban: la praxis.

Es así que cuando Portocarrero y Pesce, en otro momento de la Conferencia, reivindicaban el papel de los campesinos, lo hacen pensando en su condición de explotados pero también por la tradición de movimientos y sublevaciones acumulada en el país. Pero, como ocurría con los obreros, lo importante es buscar las peculiaridades de esos campesinos, que en el área andina nacían de una especial unión entre la condición de clase y la situación étnica, es decir, eran campesinos pero también indios: hombres que mantenían tercamente una cultura a pesar de la dominación colonial española y la persistencia de la feudalidad en la república. Pero si la cultura indígena había logrado permanecer con su lengua y sus costumbres, eso se debía a que las bases materiales de esa cultura seguían siendo consistentes.

Ni la conquista, ni la colonia, ni menos la república criolla habían podido destruir a la comunidad. Era a través de la comunidad indígena que se mantenían supérstites rasgos y formas colectivistas heredadas del pasado prehispánico. Antes que se estableciera la civilización incaica, en el territorio andino se había estructurado un conjunto de grupos étnicos —como los

14. *Op. cit.*, p. 153.

llamaríamos ahora— bajo un régimen de «comunismo agrario», que no fue destruido por el Estado que fundaron los Incas y que por encima de todo mostraría una gran impermeabilidad a los cambios posteriores y una resistencia a los embates procedentes de Europa e incluso, ya en los años más recientes, al capitalismo. Ese colectivismo comunal podía servir de base para el desarrollo del socialismo en el Perú. Esta era una tesis fundamental porque de allí se derivaba una imagen muy peculiar de la sociedad peruana: mientras que para la Internacional se le podía definir simplemente como una sociedad «semicolonial y feudal», para los socialistas peruanos se trataba de un mundo donde coexistían conflictivamente el naciente capitalismo, con el feudalismo heredado de la colonia y el comunismo agrario que daba vida a las grandes masas campesinas. Los rasgos colectivistas permitían que el campesinado pudiera escuchar y secundar la prédica socialista, es por esto que el término «proletariado» tenía una acepción más genérica —como ha reparado Robert Paris— para los socialistas peruanos englobando en su interior a obreros y también a campesinos. Mariátegui, en «El informe sobre las razas» sostenía que «una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlos.¹⁵ Al incluir a los indígenas en el término proletariado se terminaba comprendiendo de una manera diferente la alianza entre obreros y campesinos. Desaparecía la imposición o la sobreposición de la clase obrera y en sustitución emergía una relación igualitaria: ambas clases eran revolucionarias, lucharían por el socialismo, harían el Perú nuevo. Otro tema de discrepancia con la Internacional donde resaltaba que ni siquiera en el contenido asignado a los términos estaban de acuerdo.

Todo lo anterior hace comprensible que al momento de pensar en la alternativa necesaria para Latinoamérica, los socialistas peruanos y la Internacional optaran por caminos diferentes. Para la Internacional se trataba, como ya lo anotamos, de luchar por una revolución «democrático-burguesa»; para los peruanos la meta era, con absoluta claridad, una revolución socialista. A esa conclusión arribaron antes de la polémica con Haya y dada la necesidad de una oposición consecuente a Leguía. Teniendo en cuenta que el socialismo reivindicaba las viejas tradiciones nacionales, estaba llamado a solucionar tanto el problema del atraso y la miseria del Perú como a realizar un imprescindible arreglo de cuentas con la conquista española, para así dejar de ser una sociedad vencida y frustrada: vencida desde la implantación del colonialismo, frustrada por el fracaso de los proyectos anticoloniales durante la independencia. El socialismo, al liberarnos de esas taras del pasado, sería la herramienta indispensable para construir la nación.

Ocurre que en el razonamiento de Mariátegui, Pesce y Portocarrero, el Perú reunía los elementos de una nación, aunque todavía no lo era: la historia anterior así como había dispuesto esos elementos, había también obsta-

15. *Op. cit.*, p. 290.

culizado su confluencia y el país era apenas un proyecto de nación. Un problema y una posibilidad, parafraseando el título de un libro célebre. Codovilla, repitiendo ciertos enfoques que procedían de textos estalinistas, contrapuso la tesis de las nacionalidades: en el Perú, como en Bolivia o el Paraguay, existían al lado de una nacionalidad occidental y criolla dominante, otras nacionalidades subordinadas, principalmente los quechuas y los aymaras: el Perú era, como Rusia, una sociedad multinacional. Desde luego que en Codovilla persistía el razonamiento apriorístico. Sólo en los delegados peruanos hubo una notable y característica referencia al pasado nacional como consecuencia de querer reposar una estrategia política en la historia del país.

En cierta manera todas estas discrepancias estaban llamadas a culminar en la cuestión del partido político, pero como allí también estaba uno de los pocos elementos de confluencia, esa cuestión central acabó siendo uno de los temas más confusos, oscuros y hasta enrevesados de toda la Conferencia.

Los socialistas peruanos necesitaban de la Internacional Comunista. Antes que ellos existieran para la Komintern, Mariátegui ya se había referido en sus conferencias en las Universidades Populares o en los artículos periodísticos que serían recopilados en *La escena contemporánea* (1925), a la Rusia soviética, Lenin y la nueva Internacional, mostrándose en franca discrepancia con los partidos socialdemócratas y el marxismo conservador revisado por los socialistas alemanes y austríacos. La revolución tenía un aspecto internacional. No era evidentemente un rasgo exclusivo de las revoluciones proletarias porque había ocurrido anteriormente con las revoluciones burguesas y con la independencia norteamericana, pero la dimensión internacional del imperialismo acrecentaba en nuestra época ese aspecto continental y mundial del hecho revolucionario. Por eso es que Mariátegui aceptó la invitación a Buenos Aires y por eso es que Pesce y Portocarrero persistieron en la reunión. Incluso, y no sin cierta contradicción con sus afirmaciones nacionales, Mariátegui criticó a la II Internacional la «excesiva autonomía de sus secciones», porque «era imposible que este mecanismo no afectara a su coordinación y disciplina en materia internacional».¹⁶ Sería necesario añadir que todavía eran admitidas las discrepancias en el interior del movimiento comunista, pero es evidente que éstas tenían ciertos límites. Luego de tantas diferencias en los enfoques, razonamientos y conclusiones sobre el imperialismo, las formaciones sociales latinoamericanas, el carácter de la revolución, las clases sociales, existía un tema donde si bien las discrepancias eran igualmente irreductibles, la persistencia en la Internacional y tal vez esa «disciplina» que obsesionaba a Mariátegui, exigía atenuar los puntos de vista y anular algunas aristas aunque fuera a riesgo de la coherencia: era la cuestión del partido. Pero en las intervenciones de Pesce y Portocarrero este recurso fue más inconsciente que previamente delineado, porque ocurría que sobre esa cuestión no existía una posición definida entre los socialistas peruanos. Exac-

16. José Carlos Mariátegui, *25 años de sucesos extranjeros*. Lima, 1945, p. 11 (*Variedades*. Año XXV, N.º 1096, 6 de marzo de 1929).

tamente no era un retraso en la discusión, ni un descuido del tema, sino que obedecía a la manera de encararlo: dado que el partido era el resultado del movimiento social, era imposible proponer desde el inicio un modelo destinado a ser ejecutado y aplicado. El partido se iba construyendo pacientemente, en la teoría y en la práctica, pero siempre en el interior del movimiento de masas. Este proceso fue interrumpido y a la vez acelerado, como veremos después, por la polémica con el aprismo. El camino era todavía más difícil y escabroso si se tiene en cuenta que de una manera espontánea se fueron alejando de las rutas conocidas y se internaron en lugares en ese entonces poco explorados: los terrenos de la nación y la conciencia de clase. Eran frecuentes las dudas, incertidumbre e incluso discrepancias entre los socialistas peruanos.

Los peruanos necesitaban ganar tiempo para aclarar sus ideas; tampoco querían derivar en un antagonismo total con la Internacional. Después de la experiencia con Haya de la Torre sabían que una polémica a veces puede desembocar en derroteros incontrolables; por otro lado en ningún momento dejaron de pensar que las discrepancias con la Komintern no tenían el cariz antagónico que tuvo el enfrentamiento con el Apra. Estas consideraciones nos ayudan a comprender la cautela inicial y también las contradicciones de Pesce y Portocarrero en Buenos Aires. Debemos considerar, por último, que no necesariamente ellos compartían a plenitud las ideas de Mariátegui; por entonces múltiples fisuras comenzaban a escindir al socialismo peruano.

«Tomando en consideración —decía Julio Portocarrero— nuestra situación económica y nuestro nivel político, hemos creído conveniente constituir un partido socialista que abarque la gran masa de artesanado, campesinado pobre, obreros agrícolas, proletariado y algunos intelectuales honestos. Para constituir este partido, hemos considerado: primero, que es necesario que éste se desarrolle sobre la base del proletariado».¹⁷ Es aquí que, ante la necesidad de encontrar un puente con la Internacional Comunista, se esbozará la «tesis» de un núcleo comunista al interior de un partido socialista. En otras palabras: la perspectiva comunista al largo plazo pero, dadas las condiciones de la sociedad peruana, la posible represión y la escasa madurez del proletariado, en lo inmediato una agrupación socialista. El aparente reformismo inicial permitiría proteger y auspiciar el asentamiento del germen revolucionario conservado en su interior. La célula secreta, el núcleo central, los fundadores se definirían como comunistas, completamente acordes con la Internacional, pero esto no sería exigible al conjunto de los miembros. Esta tesis, apenas sugerida por Julio Portocarrero en Buenos Aires, ha sido tiempo después presentada como la interpretación oficial del mariateguismo: permite reducir las discrepancias con la Internacional a un problema táctico, sólo una cuestión de nombres o etapas. También la ha recogido Patricio Ricketts, en sugerentes artículos dedicados a estudiar el pensamiento de Mariátegui, al proponer la imagen de las «matrioshkas» de Mariátegui: ese juego ruso

17. I.C., *op. cit.*, p. 154.

donde una muñeca grande mantiene en su interior a otra de inferior tamaño evocaría la imagen perfecta del partido concebido y delineado por Mariátegui.¹⁸ Pero, los recuerdos de Portocarrero, Larrea y Navarro Madrid desmienten esta figura.

El mayor inconveniente que tiene el modelo del partido bifronte es que cuestiona la democracia interna porque si la mayoría ignora la existencia de esa célula, quiere decir que la mayoría ignora también hacia dónde se enrumba la organización, y se trata por lo tanto de una refinada o burda —según como se le interprete— manipulación, que evidentemente entra en contradicción con esa idea de la política confundida con la verdad que Mariátegui sostenía. ¿Una contradicción? En este caso no existe, porque tampoco existió ese juego de «matrioshkas». Fue un recurso que Portocarrero, casi improvisado en el lugar mismo de la Conferencia, para atenuar las aristas y las discrepancias pero que no pasó inadvertido. En efecto, ¿qué pasaría en el Partido Socialista si los reformistas mantenían su predominio y los comunistas no alcanzaban la hegemonía? Portocarrero, criado al interior de una tradición sindical democrática, no pudo sino responder que en ese caso «habremos hecho que el proletariado haya dado un paso en su evolución y educación política», con lo que se volvía al razonamiento de un trabajo paciente, en el interior de las masas, de lenta formación de una conciencia de clase, incompatible con las apremiantes necesidades de la Internacional.

Uno de los menos convencidos por la argumentación de Portocarrero fue Peters: «Nuestros camaradas del Perú proponen la creación de un partido socialista y argumentan diciendo que este partido no será más que la máscara legal del Partido Comunista, pero los mismos camaradas del Perú se refutan cuando nos dicen que ese partido socialista tendrá una composición social amplia, que será formado por obreros, campesinos, pequeñosburgueses, etc. En suma, no se trata de “una máscara legal”, sino de otro partido político más “accesible”, como dicen los camaradas».¹⁹ La Internacional exigía partidos monolíticos, obreros, disciplinados; los peruanos pensaban en un partido de masas: dos perspectivas diferentes, pero admitirlo, dado el carácter fundamental de la cuestión, significaba colocarse al borde de la ruptura, en torno a un tema sobre el cual los delegados peruanos no tenían en esos momentos la misma claridad que al abordar la cuestión del imperialismo o las clases sociales. Era materia de intensos debates en los grupos de Lima, provincias y también en los círculos de exilados peruanos establecidos en París, México o La Paz. Es de presumir que al intervenir en la Conferencia tanto Portocarrero como Pesce se plantearan una pregunta de imposible respues-

18. Patricio Ricketts, «La bigamia política de Mariátegui», en *Correo*, 3 agosto de 1974, p. 13. El tema fue retomado en *Realidad* números 8 y 9, Lima, octubre-noviembre, 1979. Ricketts argumenta la tesis de los «dos partidos» citando lo que sería el programa máximo y el programa mínimo del P.S. De otro lado, considera con acierto que era una organización apenas en sus inicios, sin una estructuración definida.

¹⁹ 1.C., *op. cit.*, p. 162.

ta en esos momentos: ¿era posible persistir en la revolución fuera de la Internacional? ¿Se podía luchar por el socialismo sin ser comunista? ¿Un revolucionario podía oponerse a la Komintern?

Partido Socialista o Partido Comunista: no era sólo una cuestión de nombre, sino también un problema de nomenclatura. Mariátegui sabía que una de las veintiuna condiciones impuestas por Lenin para el ingreso a la III Internacional era abolir el nombre socialista (identificado con reformismo y claudicación frente a la burguesía) para reemplazarlo por el de comunista, sin ocultarlo, en voz alta y clara. El tema se planteó con nitidez en la fundación del Partido Comunista de Italia en cuyo órgano periodístico oficial se propalaron las veintiuna condiciones; es innecesario añadir que nunca fueron publicadas en *Amauta*. Pero ni Codovilla, ni Humbert-Droz, ni González Alberdi podían pasar por alto la cuestión del nombre. Una vez más, Codovilla lo acabó diciendo sin ambages y de manera categórica: el nombre socialista significa «la traición a los intereses proletarios y la capitulación ante la burguesía».²⁰ Sería difícil ser más claro.

A pesar de todos los ataques y reparos, del aislamiento y las críticas persistentes, Codovilla esperaba que los peruanos terminaran por rectificarse. Pudo alentar esta esperanza la incertidumbre y las dudas que mostraron en el debate sobre el partido. Pero un cambio de línea significaba también una reorganización de los dirigentes y si se trataba de insuflar el espíritu obrero en la nueva organización, no podía continuar como dirigente un intelectual pequeñoburgués —traidor en potencia—, como era José Carlos Mariátegui. Tampoco, claro está, se trataba de propiciar una condena pública porque el prestigio de Mariátegui podría acarrear algunos prejuicios inocultables al nuevo partido. Entonces acabó optando por el camino sinuoso de la conspiración y la maniobra detrás del escenario: le propuso a Portocarrero, dejando al margen todas las discrepancias, que asumiera la dirección del grupo despojando de su condición a Mariátegui. Julio Portocarrero se negó rotundamente.²¹ El hombre de recambio tenía que ser alguien formado fuera del Perú lejos de Mariátegui, con una contextura marxista tan sólida como próxima a la Internacional: Eudocio Ravines.

Al terminar la Conferencia Comunista de Buenos Aires, apenas se había planteado un debate político que seguiría por el camino de las ideas y también forzosamente por el de las maniobras y la lucha por el poder. Desde la manera de hablar o razonar eran visibles las diferencias entre la delegación peruana y los otros asistentes a Buenos Aires. Exagerando la figura, podríamos decir que mientras los otros delegados desde el comunismo querían aproximarse a la realidad latinoamericana, en los casos de Portocarrero, Pesce o Mariátegui era a la inversa: desde el Perú llegaban al comunismo; de allí que aspiraran a realizar algo diferente, un nuevo tipo de partido.

De las muchas cuestiones en discrepancia hay tres que terminan por de-

20. I.C., *op. cit.*, p. 189.

21. Entrevista a Julio Portocarrero (9-VI-80).

finir el perfil de los delegados peruanos: el afán por engarzarse en el interior de la tradición histórica andina, el rol relevante asignado a los intelectuales y la solución que estaban dando (era un proceso) al problema del partido. A discutir estos temas se dedican los tres capítulos siguientes: en ellos tendremos que referirnos a los antecedentes de la Conferencia y recién después estaremos en condiciones de presentar las repercusiones del debate iniciado en Buenos Aires al interior del socialismo peruano, tema del capítulo final.

CAPÍTULO V

LA TRADICIÓN AUTORITARIA. VIOLENCIA Y DEMOCRACIA EN EL PERÚ*

Estamos durmiendo sobre un volcán. ¿No se dan ustedes cuenta? La tierra tiembla de nuevo, sopla un viento revolucionario y la tempestad se ve ya en el horizonte.

Alexis de Tocqueville (1848)

Este texto es un ensayo, género en el que se prescinde del aparato crítico para proponer de manera directa una interpretación. Escrito desde una circunstancia particular y sin temor por los juicios de valor, el ensayo es muchas veces arbitrario, pero en su defensa cabría decir que no busca establecer verdades definitivas o conseguir la unanimidad: por el contrario, su eficacia queda supeditada a la discusión que pueda suscitar. Es un texto que reclama no lectores —asumiendo la connotación pasiva del término— sino interlocutores: debe, por eso mismo, sorprender y hasta incomodar. El riesgo que pende siempre sobre el ensayista es el de exagerar ciertos aspectos, y por consiguiente omitir matices, pasando por alto ese terreno que siempre media entre los extremos: los claroscuros que componen cualquier cuadro.

En este ensayo se quiere discutir las relaciones entre Estado y sociedad en el Perú, buscando las imbricaciones que existen entre política y vida cotidiana. Lo habitual es separar: convertir la realidad en un conjunto de segmentos. Pareciera que no hay relación alguna entre las relaciones familiares, los desaparecidos en Ayacucho y las prácticas carcelarias. Pero una de las funciones de cualquier ensayo es aproximarse a la totalidad encontrando lo

* Los materiales de este ensayo proceden de una investigación realizada en la Universidad Católica, como parte del proyecto titulado «Violencia y crisis de valores», coordinado por J. Klaiber S. J. Estas páginas recogen discusiones mantenidas con Rose Mary Rizo Patrón y Liliana Regalado, entre otros. Desde luego no comprometo a ninguno de los mencionados con mis conclusiones. (Alfredo Flores Galindo, 1986).

que mediante una expresión de la práctica psicoanalítica podríamos llamar «conexiones de sentido».

UN PÉNDULO INCIERTO

El 20 de setiembre de 1822, con las campanas que anunciaban a los habitantes de Lima la instalación del primer Congreso Constituyente, se dio inicio a la vida republicana. El país estaba en guerra. La sierra central y sur ocupadas por los realistas. La misma capital amenazada. No sorprende entonces, que de 79 diputados, únicamente estuvieran presentes 51. La representatividad nacional de esa asamblea era cuando menos precaria: los diputados de las provincias ocupadas consiguieron ser elegidos, como Antonio Colmenares por Huancavelica, mediante votos de dudoso origen reunidos entre los pocos provincianos establecidos o de paso por Lima. Menos de un año después, una desastrosa campaña militar y el malestar reinante entre tropas mal pagadas, echarían al traste cualquier proyecto de establecer un orden jurídico: un ex conspirador y entonces caudillo en ciernes se amotina contra el Congreso, no obstante lo cual será proclamado como primer Presidente del Perú. José de la Riva Agüero, el personaje en cuestión, tampoco pudo persistir en medio de los trastornos y convulsiones acarreados por la revolución y la guerra: depuesto en noviembre de 1823 y condenado a muerte por Bolívar, tuvo que marchar expatriado a Europa, de donde regresaría años después convertido en acérrimo ultramontano.

Todos estos acontecimientos parecían confirmar el pesimismo de Bernardo de Monteagudo, ministro de Guerra y Marina de San Martín, para quien el régimen republicano resultaba inviable en el Perú. Monteagudo no pensaba en la carencia de una tradición política o en la ausencia de vida pública durante los años coloniales, cuanto en las abismales diferencias sociales y étnicas que hacían imposible la convivencia entre peruanos. En sus *Memoorias sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú* (1823), escribía:

Las relaciones que existen entre amos y esclavos, entre razas que se detestan, y entre hombres que forman tantas subdivisiones sociales, cuantas modificaciones hay en su color, son enteramente incompatibles con las ideas democráticas.

El historiador Jorge Basadre ha querido ver en este texto uno de los antecedentes de nuestra moderna reflexión sociológica. En efecto, nos invita a interrogarnos sobre las bases sociales de la democracia. El nuevo Estado se establece en una sociedad en la que no existía vida pública. Tampoco ciudadanos. En esas circunstancias la disyuntiva parecía ser orden o anarquía: la imposición de unos o el desorden incontrolable. Monteagudo vislumbraba la posibilidad de un camino intermedio en una monarquía regida por normas

constitucionales. Como sabemos, sus ideas no fueron acogidas. Despojado del poder tuvo también que marchar al exilio. Pero esto, e incluso el hecho de que en 1825 encontrara la muerte en un oscuro callejón limeño —¿robo? ¿crimen político?—, no anula su cuestionamiento de la República. La prueba es que Monteagudo no ha caído en el olvido.

Más de 160 años después nos parece un hecho natural que en 1822 el Perú se definiera como un Estado nacional republicano. Pero en ese entonces, cuando no existía Canal de Panamá ni navegación a vapor, y el viaje de Lima a cualquier puerto europeo requería de varios meses, las ideas republicanas eran tan novedosas como inciertas. La Santa Alianza aparentemente las había liquidado en Europa. Rousseau era detestado por Metternich y sus compinches; la bandera tricolor era tan aberrante como después lo serían las banderas rojas. No existían como Estados nacionales ni Alemania, ni Italia, para no mencionar el archipiélago de nacionalidades que eran los países al este del Elba. En otros continentes, habría que esperar hasta este siglo para que surgieran repúblicas en África y Asia. El Perú, al igual que gran parte de la América Latina de esa época, al optar por la República, retomaba la posta dejada por las fuerzas más avanzadas de Europa y parecían confirmar esa vieja idea según la cual aquí se realizaban los sueños y los proyectos del Viejo Mundo. La República será en sus inicios el esfuerzo de un germinal grupo de intelectuales —Sánchez Carrión, Vidaurre, Luna Pizarro, Lazo— por edificar una voluntad política y tratar de cortar el lastre de la herencia colonial.

A pesar de los pronósticos pesimistas de Monteagudo, el Perú no terminó fragmentado y dividido en regiones que luego se hubieran constituido en otros tantos estados como sucedió en América Central, ni tampoco este país dio origen a proyectos monarquistas como los que surgieron en México o Ecuador. Tal vez una posible explicación se encuentre en que aquí la Independencia significó el derrumbe de la clase alta colonial. Los grandes comerciantes que desde Lima intentaron edificar una red mercantil y controlar el espacio interior perdieron sus fortunas y sus títulos nobiliarios; apostando por el bando realista no les quedó otra alternativa que soportar las requisas de las tropas patriotas o partir al exilio, siguiendo a las tropas del Virrey. Sin ellos, la monarquía no pudo encontrar sustento alguno. Precisamente gracias a esa aristocracia de origen peninsular, *monarquía* y *dependencia colonial* se volvieron sinónimos. No fue difícil para Sánchez Carrión, un joven intelectual provinciano, congregar simpatías en torno a las ideas republicanas. Frente al pesimismo de Monteagudo, imaginó un país en el que se eliminarían las distancias entre Estado y sociedad hasta que ambas llegaran a identificarse. El poder diluido entre los grupos e instituciones: «Yo quisiera, que el gobierno del Perú fuese una misma cosa que la sociedad peruana, así como un vaso esférico es lo mismo que un vaso con figura esférica».¹ Será muy difícil que se repita en años posteriores un planteamiento tan próximo a la concepción de una democracia social. En 1822 fue posible encontrar individuos

1. *La Abeja Republicana*, 15 de agosto de 1822.

que se entusiasmaron por esta idea, pero no fuerzas sociales —grupos, partidos o instituciones— en condiciones de llevarla a cabo.²

El vacío dejado por la aristocracia colonial, que al dominio sobre el Tribunal del Consulado había añadido el monopolio del poder político ejercido hasta el ingreso de los patriotas a Lima, no fue cubierto por ninguna otra clase social. De manera casi inevitable, el control de los aparatos estatales fue a dar, sin que necesitaran buscarlo, al ejército. Los militares ofrecieron conservar las formas republicanas e instaurar el orden. Pero no es fácil amalgamar autoritarismo y democracia. Tampoco fue posible que los caudillos militares consiguieran una estabilidad política como la que estableció el estadista civil Diego Portales en Chile. El Mariscal Agustín Gamarra, uno de los gobernantes más sólidos durante la iniciación republicana, tuvo que enfrentar catorce intentos subversivos. Este personaje terminó encarnando lo peor del militarismo. El 28 de enero de 1834, los artesanos, los jornaleros y la plebe de Lima salen a las calles y se enfrentan a los militares. «Por primera vez —dice Jorge Basadre— en lucha callejera, el pueblo había derrotado al ejército. El Palacio, los ministerios, la casa de Gamarra y la de Vivanco, que había sido nombrado prefecto de Lima, el colegio militar y varios establecimientos fueron saqueados». Aunque esa multitud anónima tuvo éxito, no consiguió terminar con el militarismo. La presencia del ejército en la escena política será una constante hasta nuestros días. No será tampoco la última ocasión en la que irrumpa la multitud para enfrentar al autoritarismo y al aparato estatal: ocurrirá nuevamente en 1854, en 1865-66 (en defensa de la soberanía nacional contra las pretensiones de la flota española), en 1872 (contra los Gutiérrez), en 1894-95 (contra Cáceres). Se conforma, con interrupciones, el itinerario de una tendencia antimilitarista.

Algunos quisieran condensar la historia republicana como el ir y venir de un péndulo en cuyos extremos se ubican civiles y militares, sinónimos de democracia y autoritarismo, respectivamente. ¿Es esto cierto? Veamos con más detenimiento cómo sería este movimiento pendular. Limitémonos al presente siglo. Entre 1900 y 1968 se produjeron 56 intentos para interrumpir la sucesión considerada legal en la vida republicana. En diez casos se trató de proyectos gestados y protagonizados por civiles. Los restantes 46 se originaron en el interior de las fuerzas armadas. De ellos sólo nueve se produjeron en los treinta primeros años de este siglo; el resto emergió entre 1931 y 1968, equivaliendo casi a un intento por año. Empero, la distribución es desigual, siendo muy frecuentes en los años que siguieron a la gran depresión: eran tiempos en los que el aprismo apostaba por la insurrección armada o la conspiración como de arrebatarse el Poder a la oligarquía. En el otro extremo del péndulo, también hasta el año 1968, contamos con quince procesos electorales: una cantidad nada despreciable si recurrimos a comparar nuestra histo-

2. Para discutir estos temas una referencia obligada son los dos volúmenes de *La Iniciación de la República* (Rosay Hermanos, Lima, 1930), quizá el más bello libro escrito por Jorge Basadre.

ria política con la de otros países latinoamericanos. Pero allí están incluidos procesos electorales anulados como el de 1962, tan dudosos como el de Manuel Odría el año 1950 —candidato único—, con partidos declarados fuera de la ley como sucedió durante la elección de Prado en 1939, con reelecciones tan cuestionadas como las de Leguía en 1924 y 1929, o con presidentes elegidos por el Congreso, como Óscar R. Benavides en 1933. Si la lista fuera depurada, terminaríamos reduciéndola únicamente a seis procesos electorales que merecerían, en apariencia, el calificativo de democráticos. Únicamente siete gobernantes, entre los elegidos en este siglo, terminaron su período. Fernando Belaúnde fue elegido democráticamente en 1980 y transfirió el poder por un mecanismo similar a Alan García en 1985. Para encontrar un caso similar —un gobernante elegido y un sucesor también elegido— tendríamos que remontarnos hasta 1908 y el primer gobierno de Augusto B. Leguía, quien recibió la banda presidencial de Pardo. Como es demasiado evidente, el ejercicio del voto es una excepción antes que una regla en la tradición política de este país. Las cifras anteriores dibujan la imagen de una democracia en vilo. Pero lo negativo de este balance no es sólo achacable a los militares. Las intervenciones del ejército han contado, siempre que han conseguido ser exitosas, con el respaldo de un sector civil. Las conspiraciones se han entretelado en los cuarteles pero también en los salones de los clubes o las casas oligárquicas. Sin el apoyo de la clase alta no hubiera sido posible el golpe de Odría, ni el Mariscal Benavides se hubiera mantenido en el poder durante seis años. Desde 1931 hasta 1968, el sistema político peruano fue resultado de las combinaciones posibles entre la oligarquía, los militares y, no siempre en la ribera opuesta, el Apra. Sistema tripartito lo ha denominado el sociólogo e historiador norteamericano Dennis Gilbert.³ Desde 1931 hasta 1968, los componentes de este sistema fueron siempre la clase alta, los institutos armados y el partido de masas, aun cuando las combinaciones variarían: el aprismo perseguido durante la primera administración del oligarca Manuel Pardo, e integrado al sistema durante la segunda, que recibió el significativo nombre de «convivencia».

Entre 1895 y 1980, el Perú tuvo 28 gobernantes, de los cuales quince fueron civiles y trece militares: números equiparables, pero si atendemos a la duración de sus respectivos períodos, los civiles ocupan 55 años mientras que los regímenes de facto treinta. El período militar más prolongado son los 12 años recientes de Velasco y Morales Bermúdez juntos, pero si consideramos que tenían propósitos diferentes más allá de vestir el mismo uniforme, el gobierno militar más prolongado sería el célebre «ochenio» de Odría, de dura-

3. La historia política del siglo XX podría periodificarse de la siguiente manera: 1895-1919: el apogeo de la República Aristocrática; 1919-1930: la transición leguista; 1931-1968: los gobiernos tripartitos y la crisis del orden oligárquico; 1968-1980: el ocaso de la oligarquía. Para esta historia, aparte del libro de Gilbert *La oligarquía peruana: historia de tres familias* (Horizonte, Lima, 1982), nos remitimos a las investigaciones de Jorge Basadre, Henry Pease, Julio Cotler y otros.

ción sin embargo inferior al «oncenio» leguista. Este último caso nos indica que ejercer la democracia no es necesariamente sinónimo de gobierno civil. La legalidad puede ser interrumpida también por un empresario como Leguía que, amparado en los gendarmes limeños, depuso a José Pardo y consiguió mantenerse en palacio hasta 1930, clausurando periódicos, deportando a dirigentes sindicales y estudiantiles, estableciendo una oculta pero eficaz censura. En contraposición, no han faltado gobiernos militares que han surgido en nombre de la democracia como la Junta de Gobierno de 1962 que anuló un proceso electoral por considerarlo fraudulento —no discutimos si fue o no cierto—, y los intentos velasquistas por democratizar la sociedad reformando el agro y las empresas industriales. En alguna ocasión, Martín Adán dijo que en el Perú en lugar de dictaduras deberíamos hablar de «dictablandas». Estados de emergencia existen durante gobiernos militares y también durante gobiernos constitucionales. Entonces *dictadura y democracia*, no necesariamente son sinónimos de *militares y civiles*.

Esto último es todavía más evidente si volvemos a mirar la historia de nuestros procesos electorales. El primer proceso que podría merecer tal nombre se realizó recién en 1850, con un sistema que exigía la previa designación de electores que después elegirían a los parlamentarios y el Ejecutivo. Pero hubo que esperar hasta 1872 para que se produjera el primer triunfo de la oposición en un acto electoral. El sistema indirecto, que se prestó a tropelías y fraudes en las mesas, fue suprimido por la ley electoral de 1896. Pero esa misma ley anuló el derecho a voto que, por lo menos de manera nominal, tenían hasta entonces los analfabetos, al exigir que el votante supiera leer y escribir. Del electorado, entonces, quedaron excluidos porcentajes demasiado altos de la población rural y campesina del país. El voto fue, más que antes, un acto urbano. En un país que al comenzar el siglo tenía una población aproximada de 5 millones de habitantes y donde el 80 por ciento residía en el campo, las elecciones fueron un fenómeno forzosamente minoritario. En 1908 Leguía fue elegido por 133.732 votos. Antes, Pardo había sido elegido por cerca de 98 mil electores. En 1915, el país tenía apenas unos 145 mil votantes. Pero este dato importa poco, si recordamos que en ese año José Pardo y Barreda fue designado presidente por segunda vez, como resultado de una convención de partidos. Estos fueron los tiempos que Jorge Basadre denominó con el término paradójico de *República Aristocrática*.⁴ En medio de la inestabilidad republicana, entre 1895 y 1919, con la breve interrupción

4. Nos remitimos en éste y otros pasajes siempre a la *Historia de la República del Perú 1822-1933*, 7.^a edición corregida y aumentada (Editorial Universitaria, Lima, 1983). Algunos historiadores acostumbran, con demasiada ligereza, citar las ediciones anteriores de esta obra, sin reparar que Basadre fue incrementando y corrigiendo su texto. La que hemos citado fue la última y definitiva edición. Tiene capítulos nuevos, secciones enteramente redactadas de otra manera, diversos añadidos, réplicas a algunos críticos y apreciaciones polémicas de otras obras de historia (ver, por ejemplo, la discusión del libro de Heracleo Bonilla: *Guano y burguesía*). Basadre nunca fue un historiador jubilado.

del gobierno de Benavides, gobernantes civiles se sucedieron en el poder. El país se mantuvo regido por la misma constitución desde 1860. Antes de esa fecha había tenido ocho constituciones y en este siglo tendrá otras tres: la actual (1979), la promulgada por Sánchez Cerro (1931) y la que rigió todo el oncenio (1920).

En 1924 Leguía promulgó una nueva ley electoral en la que se precisaba el carácter del voto ciudadano: directo y público. Esto último exigía una doble cédula firmada por el votante con indicación de su libreta militar, de manera tal que con una población electoral tan reducida, en ciudades relativamente pequeñas como entonces eran incluso Lima (200 mil habitantes), Arequipa o Trujillo, para no mencionar a pueblos y villorrios, era demasiado fácil saber quién había votado por quién y, sin necesidad de asaltar las ánforas como en 1850, manipular los resultados. Recién para las elecciones de 1931 —Ejecutivo y Congreso Constituyente— se estableció el voto secreto: las cédulas no podían ser diferenciadas ni por el color, la forma o la calidad del papel. Pero del número de votantes seguían excluidos las mujeres y los analfabetos. El voto femenino sólo fue admitido en 1956. En 1978 pudieron votar los jóvenes mayores de 18 años y recién en 1980 el acto electoral quedó abierto a los analfabetos. La democratización del sistema electoral peruano obedeció al crecimiento y aparición de formas de organización populares —a las que luego nos referiremos— y también a la intervención directa de estos sectores. De por medio estuvieron las reformas emprendidas por el régimen militar que capturó el poder en 1968. Las elecciones para la Constituyente, que sirvieron para transferir el poder del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada a los civiles, iniciaron el ocaso de un sistema electoral que, como el régimen oligárquico en el que se había originado, reposaba en marginaciones y exclusiones.

Elecciones y golpes militares, para regresar al péndulo, tienen también otros rasgos comunes. Quizá el más importante sea la confianza en el individuo antes que en la ideología, la búsqueda del dirigente providencial y el desdén por los planes de gobierno. El caudillismo republicano nació asociado con los jóvenes militares que, como Gamarra o Santa Cruz, lucharon por la Independencia, pero luego adquirió vida propia y se convirtió en el paradigma de cualquier liderazgo político, acatado hasta por los más acérrimos antimilitaristas. El mejor ejemplo que podríamos citar en el siglo pasado es la figura, para muchos romántica y conmovedora, de Nicolás de Piérola. Sin caudillo no existía posibilidad de eficacia en la política nacional. Lo experimentó en su momento Manuel González Prada, capaz de producir ideas y acuñar frases, pero carente del tono de voz y el aura que se le reclamaba al fundador de un movimiento político. El caudillismo asentó sus raíces antes que en una ideología, en una mentalidad colectiva: la espera de un mesías, de un salvador, de un hombre providencial. El cambio no era posible por los propios medios: no podía surgir desde el interior del grupo, de la clase o del pueblo. Vendría desde fuera. En una sola dirección: de arriba hacia abajo. El caudillismo es jerárquico. «Por eso —argumenta Basadre— al estudiar la

preeminencia del caudillaje en esta época, hay que tomar en consideración, tanto su propia capacidad arrolladora, como la pasividad de la sociedad». Es una apuesta ciega en un individuo y en sus designios.

LOS MILITARES: TEMA VEDADO

Uno de esos temas postergados y silenciados en el debate político peruano es el de las Fuerzas Armadas. Esto parece paradójico en un país en el que muchos —como ya hemos señalado— identifican a *democracia* con *gobiernos civiles* y parecen abominar a los militares. Pero, es cierto que no se debate —ni en la izquierda ni en la derecha— cuál es el rol de los militares. El presupuesto de gastos militares no se cuestiona. Tampoco se discute el número de efectivos, ni la función, ni el rol del ejército. Todavía más: para cualquier delito cometido en acto de servicio se les reserva a los militares un fuero judicial particular. Ellos, por otro lado, aparecen de facto como garantes de la Constitución y de cualquier proceso electoral. Son un quinto poder como ha dicho Julio Cotler. El uniforme parece colocarlos por encima del orden jurídico al que se sujetan todos los civiles. Dos tipos de ciudadanía. El temor a los golpes y a los vetos, hace que políticos y partidos busquen siempre congraciarse con ellos y se muestren dispendiosos con las partidas presupuestales. El argumento al que recurren los militares para justificar su régimen de excepción y al que aluden los civiles para explicar su silencio, es la necesidad de una eficaz defensa nacional. Como cualquier elaboración ideológica algunos hechos la respaldan: vienen a la memoria derrotas tan catastróficas como la que el país experimentó entre 1879 y 1883 o la dilatada línea de fronteras que nos hace colindar no con dos países como Ecuador, ni con tres como Chile, sino con cinco. Sin embargo, habría que considerar que durante este siglo, la guerra internacional no ha sido un quehacer frecuente para los militares peruanos. A excepción de algún conato de conflicto fronterizo, de una guerra abierta con Colombia entre 1932 y 1933, de la conflagración bélica con Ecuador en 1941 y del breve choque militar con este mismo país en 1981, el objetivo del militar peruano antes que el ejército rival de otro país ha sido, parafraseando el título de un libro del General Felipe de la Barra, el «Palacio de Gobierno».

A comienzos de siglo, los gobiernos de la llamada República Aristocrática —un período, como vimos, de prolongado predominio civil— surgieron a costa de la derrota militar. Estamos pensando en la Guerra del Pacífico pero, sobre todo, en esas montoneras de Piérola que desbandan el ejército cacerista luego de una dura guerra civil. Algunos años después, sin embargo, el Perú tenía cinco generales, un número desproporcionado de oficiales que ascendían hasta mil trescientos frente a la cifra correspondiente al personal de tropa: tres mil. En 1939, los generales han subido a once, los oficiales son mil quinientos y las tropas tienen once mil quinientos efectivos. En 1968, a las puertas del golpe de Velasco Alvarado, los generales eran 44, los oficia-

les eran 4.182 y las tropas más de 35 mil aproximadamente. A lo largo del siglo el ejército ha venido creciendo, de manera irreversible.

Antes de que los militares asumieran el poder, los gastos de defensa ya habían pasado a ocupar el primer lugar en el presupuesto del Gobierno Central. En 1965, el 24,1 por ciento de lo presupuestado se destinaba al rubro de defensa; en 1968, este porcentaje ascendió al 32,9 por ciento. La defensa nacional ha recurrido también a fuentes externas. Entre 1950 y 1968, el Perú recibió 81,9 millones de dólares de ayuda militar, siendo después de Brasil y Chile, el tercer país más «beneficiado» —si se puede emplear ese eufemismo— por la ayuda norteamericana a todo el continente. Entre los mismos años, más de 4 mil oficiales habían participado en el Military Assistance Program. A falta de conflictos internacionales, quizás el incremento en todas estas cifras se entienda si consideramos que los dólares y el entrenamiento norteamericano fueron acompañados con la propalación de teorías acerca de la «seguridad nacional» y las «guerras internas», confirmadas aparentemente cuando en 1965 aparecen focos guerrilleros en los Andes del centro y sur del país. En la contraposición entre comunismo y capitalismo, las Fuerzas Armadas aparecieron como las garantes no sólo de la constitución sino del mismo «orden democrático».⁵

El régimen de Velasco significó un corte en la historia militar del país. El ejército trató de romper su dependencia de los Estados Unidos. Se cancela la misión militar estadounidense que hasta 1970 contaba con 38 miembros. Se diversifican las fuentes de abastecimiento militar. Pero toda la audacia de las reformas del gobierno no permiten cambiar a la institución que dirige el proceso. Aun cuando los militares parecieron asumir como tarea colectiva la lucha contra el subdesarrollo y hasta una política declaradamente antiimperialista, el entrenamiento de las fuerzas especiales siguió bajo los mismos patrones antisubversivos, los manuales continuaron siendo los mismos, se preservaron las jerarquías internas y hasta paradójicamente los oficiales desde el uniforme hasta la talla exigida, adquirieron ciertos rasgos aristocráticos. No transformar el ejército, a la larga, sería fatal para el propio Velasco: de allí salieron quienes lo depusieron.

El papel de los militares y la precaria democracia peruana terminaron re-encontrándose ante el problema planteado por el surgimiento de una alternativa violenta. Antes de que fueran conocidos los resultados del proceso electoral de 1980, en una lejana localidad ayacuchana, el pueblo de Chuschi, una columna guerrillera del llamado Partido Comunista del Perú (Sendero Luminoso) destruyó las ánforas de una verdadera declaración de guerra a la República. Si se hubiera tratado de un grupo de alucinados, a esta altura el

5. Sobre el ejército, entre otras fuentes y referencias se puede consultar a Víctor Villanueva, *Ejército peruano: del caudillaje anárquico al militarismo* (Juan Mejía Baca, Lima, 1973); Efraín Cobas, *Fuerza Armada, misiones militares y dependencia en el Perú* (Horizonte, Lima, 1982) y James Walkie y Adam Perkal, *Statistical Abstract of Latin America*, vol. 23, University of California, 1984.

problema habría sido solucionado. En 1965, con la ayuda de helicópteros y del napalm, las fuerzas armadas destruyeron en seis meses a los focos guerrilleros. Esta vez, el fenómeno se prolonga por más de seis años y no tiene visos de terminar en el corto plazo.

Para el ejército, enfrentar a la subversión significa únicamente la búsqueda en el más breve plazo y por los medios que sean, de su derrota militar. Pero, queriendo los senderistas realizar la metáfora de Mao de estar como peces en el agua, no queda otra alternativa para la estrategia militar, que enturbiar esas aguas, separando a quienes apoyan a los militares de quienes están del otro lado. No importa el costo social. Un general en retiro, constituido en vocero de los sectores más conservadores de las fuerzas armadas, ha dicho que si para eliminar tres senderistas es preciso matar sesenta personas, no hay que tener ningún reparo.⁶ Aquí si han confluído palabras y hechos. Cuando en 1983, el gobierno democrático del arquitecto Belaúnde encomienda al ejército el orden interno en las provincias ayacuchanas, la guerra iniciada por Sendero Luminoso cambiará de manera cualitativa. Para demostrarlo, limitémonos a una lectura casi aséptica de la información oficial: un recuento de los comunicados que han venido saliendo en los periódicos y revistas. Son cifras oficiales. Deben ser leídas con precaución, porque en ocasiones los requerimientos de la táctica militar, pueden exagerar las bajas y, en otras, disminuirlas.

Hasta 1983, los muertos a causa de la violencia política en el país llegaron a la cifra de 165 y los heridos a 199. Sólo durante los doce meses del año siguiente los muertos ascendieron a 2.282 mientras los heridos apenas a 372. Una guerra casi sin prisioneros y sin heridos. Sólo muertos: 20, 30, 50, como se iba sumando en los lacónicos comunicados militares. El cambio guardó relación directa con la intervención de las Fuerzas Armadas. Al terminar 1984 las bajas superaban a 4.500 muertos, la gran mayoría clasificados como senderistas y civiles, entre los cuales sólo menos de un centenar eran soldados y policías. Durante la actual administración política, aunque el número de víctimas ha decrecido, la violencia prosigue siempre con una cantidad superior de muertos en relación a los heridos y de civiles en comparación con las fuerzas del orden. Entre agosto de 1985 y setiembre de 1986, las cifras oficiales indicaban 1.737 muertos, de los cuales 979 eran presuntos terroristas y 676 eran civiles.⁷ Al terminar este año la cifra acumulativa de muertos bordea los 7.000. Están allí incluidos muchos jóvenes, pero también menores de edad, hasta niños, sin olvidar a los ancianos.* Una guerra que ha arrasado con po-

6. Entrevista al general Luis Cisneros V. en *Quehacer* n.º 20, enero de 1983, p. 50: «Maten 60 personas y a lo mejor allí hay 3 senderistas... Y seguramente la policía dirá que los 60 eran senderistas».

7. Fuentes: Centro de Documentación e Información del Aprodeh (Asociación Pro-Derechos Humanos). Desco. *Resumen Semanal*. Banco de Datos.

* En 1992, cinco años después, esta cifra superó los treinta mil muertos por la violencia política.

blaciones enteras en Ayacucho. Muchos se han visto obligados a abandonar sus comunidades y huir a Ica o a Lima. Pero esta masacre tiene una dimensión cualitativa. El ingreso del ejército en 1983 significó iniciar la práctica de las «desapariciones» y el empleo de fosas comunes o «botaderos» de cadáveres. Al terminar 1984, aunque el epicentro de este sismo social seguía estando en Ayacucho, el área directamente afectada por los enfrentamientos comprendía casi 89.000 kilómetros cuadrados y a una población de casi un millón y medio de habitantes. En los dos últimos años, el fenómeno ha seguido propagándose. Lima es ahora parte de la geografía de la violencia política: toque de queda, estado de emergencia, patrullas militares por las calles. El hecho más impactante tuvo como escenario a tres prisiones donde con algunos rehenes y escaso armamento, el 18 de junio de 1986 se amotinaron 375 presos acusados de «terrorismo». Al término del día siguiente, en el penal San Pedro (Lurigancho) todos estaban muertos; en San Juan Bautista (El Frontón) sólo sobrevivieron quince presos y dieciocho heridos; en Santa Bárbara —cárcel de mujeres del Callao—, en cambio, sólo se produjeron dos muertas. El balance final arrojaba 272 muertos, de los cuales sólo 100 fueron enterrados. ¿El resto? En El Frontón no se tiene información sobre 146 cadáveres. Probablemente fueron pulverizados con la demolición y arrasamiento final de las cárceles. En esa prisión no quedaría una piedra en pie. La lógica normal de una guerra —derrotar al enemigo— era sustituida por otra: aniquilarlo, no dejar el menor rastro.

Los militares han asumido la lucha contra la subversión. Esto significa que el Estado de derecho ha dejado en la práctica de funcionar en las zonas declaradas en emergencia. Allí no cuentan los alcaldes, los jueces, los civiles. Únicamente militares cuyos actos se ven protegidos por un fuero privativo: del militarismo hemos pasado a la militarización. El tránsito ha sido posible precisamente bajo los gobiernos declaradamente democráticos, originados en las ánforas y autodefinidos como respetuosos del orden jurídico. La imagen del péndulo se desdibuja, así como se aproximan, en la práctica, civiles y militares. La aproximación ha sido posible en un país en el que sucesos como los de las cárceles no han conmocionado a la «opinión pública». No existe todavía un movimiento en favor de los derechos humanos de la envergadura requerida.

RACISMO Y SERVIDUMBRE

Todo lo ocurrido en estos últimos años revela la verdadera textura de la República. ¿Por qué no se respetan los *derechos humanos*? La categoría derechos humanos nació con la sociedad burguesa: fin del mundo estamental y surgimiento de la noción de ciudadanía. Todos iguales ante la ley y todos protegidos frente a eventuales abusos del poder. Los derechos humanos se ubican en el ámbito específico de las relaciones entre el Estado y la sociedad. Pero en el Perú estas relaciones dependen de quién se trate, porque unos son

más iguales que otros. La sociedad colonial, cuando llega la Independencia, no había producido ciudadanos como en América del Norte, sino hombres diferenciados por el color de la piel, el título nobiliario, el ingreso económico, los antepasados, el lugar de nacimiento. La República abolió los títulos pero hasta 1854 mantuvo la esclavitud y el tributo indígena. Para entonces, al promediar el siglo XIX, el orden social no encontraba respaldo ni en la realeza, ni en el orden divino, ni en los criterios estamentales. La Iglesia había perdido poder tanto sobre los cuerpos como sobre las almas. Una sociedad que tendía a ser cada vez más profana en su ordenamiento político reclamaba criterios más terrenales de estructuración social. Esta demanda fue resuelta por el discurso racista: las desigualdades económicas se fundamentaron en desigualdades pretendidamente esenciales que se atribuían a razas que supuestamente existían. Surgió de manera abierta la consideración del indio como un ser inferior, al que había que proteger o castigar y al que no era necesario, por imposibilidad, incorporar a la vida republicana. La marginación de los analfabetos, entonces, será en realidad la marginación del indio respecto al sistema electoral. La República edificada a espaldas del campesino. Cuando se sublevan, la República no atenderá a sus reclamos a pesar de que sobre ellos recaía la conscripción militar o soportaban impuestos con nombre propio, como el de la coca. Aunque no fuese admitido de manera oficial, el país que produjo una Liga Antiasiática, en el que se habló del peligro amarillo (1910) y donde tiempo antes un escritor de amplio consenso en Lima como Clemente Palma, calificó a la «raza india» de «degenerada», era un país racista. Palma llegó a decir más todavía sobre esta «raza»: «Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la inepticia para la vida civilizada. Sin carácter, de una vida mental casi nula, apática, sin aspiraciones, es inadaptable a la educación».⁸

En la historia el racismo es un capítulo mayor del autoritarismo. La violencia y la tortura no son fenómenos recientes y episódicos derivados de la lucha antirsubversiva. Desde los tiempos coloniales, allí donde se establecía una población no podían faltar los palos y la soga de una horca. Sin cepo no existía casa hacienda. Azotar a un negro por las calles era uno de los espectáculos públicos de Lima. La violencia fue un componente estructural de la dominación colonial: un fenómeno cotidiano, que así como se ejercía en las plazas públicas también tenía un espacio en el ámbito familiar. «Sevicia» fue la acusación más frecuente de los esclavos contra sus amos. «El señorío fue inexorable, digamos que cruel, y mucho, al castigar al esclavo que le sirve».⁹ A lo largo del Virreinato, en las ciudades y pueblos, las panaderías, anexas y casi confundidas con la vivienda del administrador o propietario, eran centros laborales pero también lugares de reclusión en los que el ritmo de la jor-

8. Clemente Palma, «El porvenir de las razas en el Perú», Tesis de Bachiller, Torres Aguirre, Lima, 1897, p. 15.

9. Rafael de la Fuente Benavides (Martín Adán), *De lo barroco en el Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1968, p. 234.

nada estaba impuesto por las cadenas y el látigo. Sustituían a las cárceles. El castigo no disponía de un espacio propio. La violencia física invadía las calles, plazas y viviendas: todo el mundo cotidiano. La República no abolió estos procedimientos. En la Lima que hacia 1860 describe Manuel Atanasio Fuentes, se refiere con minuciosidad los castigos que se ejecutaban en los espacios públicos de la ciudad. Por entonces, se terminó de construir con ladrillo y piedra el primer edificio moderno de Lima: la Penitenciaría, llamada a constituirse en una cárcel modelo pero de la que no estuvo excluido el empleo de la violencia física. Lejos de controlar el delito, los procesados aumentaron. Se crearon después otras prisiones como El Frontón y la isla Taquile en Puno: en ellas fueron reclusos muchos políticos. Todavía a principios de siglo, el reglamento de la Penitenciaría de Lima admitía la tortura como una práctica con presos calificados como recalitrantes. La violencia física se ejercía con absoluta impunidad en el manicomio. Pero era también un hábito en la relación entre maestros y estudiantes en las escuelas.

Aun cuando el Perú ha firmado todas las convenciones y tratados posibles contra la tortura, ella ha sido ejercida en las cárceles del país, antes de que apareciera el senderismo. Las víctimas: anónimos presos comunes. En el Perú, *interrogar* y *torturar* son casi sinónimos. No han faltado casos en los que la víctima ha terminado muriendo. Pero aun cuando en la actual Constitución no se admita la «pena de muerte», *de facto* la policía ha ejecutado a algunos criminales o fugitivos considerados «irrecuperables». En los inicios de los años ochenta, en un lugar tan alejado de la zona de emergencia como el puerto de Chimbote, la investigación de un sacerdote canadiense, Ricardo Renshaw, sobre presos y detenidos, mostró que más del 90% habían sido maltratados o torturados de una u otra manera. El autor del libro *La tortura en Chimbote* (Lima, 1985) tenía que ser un extranjero. Esas prácticas son tan cotidianas que no parecen asombrar a ningún peruano.

Para aproximarse a la violencia no hace falta interrogar a los presos. Basta con mirar más cerca y reparar en una institución demasiado importante en nuestras ciudades: el servicio doméstico. Según el estimado de la investigadora Margot Smith la fuerza laboral reclutada en esa tarea sumaba hasta 90.000 personas en Lima Metropolitana (1970). La mayoría de ellas mujeres jóvenes, migrantes, solteras o abandonadas por sus maridos, con los más bajos ingresos, carentes casi de cualquier organización y sujetas al poder total de su patrón o su patrona. Esto último significa quedar al margen de la legislación, obligadas a dilatadas jornadas de trabajo mal pagadas y peor alimentadas, objeto con demasiada frecuencia de abusos sexuales, golpes y servicia. En otro estudio que consistió en la indagación biográfica de 23 empleadas en casas cuzqueñas, todas, con una sola excepción, habían sido brutalmente golpeadas. La servidumbre funciona en Lima y provincias. En familias de clase alta y también de clase media y hasta en hogares de menores ingresos.

El servicio doméstico reproduce en la vida cotidiana las relaciones que

en el pasado existían en las haciendas andinas. La dependencia personal del sirviente o colono con respecto del amo. La combinación entre violencia y paternalismo, buscando imposibilitar cualquier movilidad geográfica o social. Jerarquías inalterables. Como lo conocemos ahora, el servicio doméstico apareció a mediados del siglo pasado, para cubrir el vacío dejado por los negros libertos o manumisos. En la colonia la esclavitud antes que una institución rural, había sido utilizada en las ciudades, tanto en las casas de la aristocracia como en las de criollos e incluso indios con algunos recursos. El esclavo era alguien de quien se podía disponer para cualquier tarea. El servicio doméstico heredó rasgos del esclavismo pero también del pongaje —trabajo obligatorio y gratuito en la casa hacienda— y de ese sistema que llevaba a entregar a un menor de edad por tres o más años en manos de un artesano, quien a cambio de beneficiarse con su trabajo, supuestamente lo adiestraba e introducía en el oficio. Al promediar el siglo pasado eran indios menores de edad, traídos de la sierra a Lima. A esta práctica se refirió Sebastián Lorente en sus *Pensamientos sobre el Perú*:

Quando 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 por los campos por parvadas. No es la empresa tan fácil; pero con un poco de actividad saldréis airoso en vuestro compromiso y a falta de otros os ayudarán el gobernador y el cura.¹⁰

En el *Diccionario Jurídico* (1861-63) de Francisco García Calderón aparece el término «doméstico» y se indica que está reglamentado el trabajo de menores de 17 años. La conexión con el racismo se evidencia si consideramos que *sirviente* y *cholo* —es decir, mestizo—, eran sinónimos. En 1876, en Lima, sobre una población económicamente activa (PEA) de 37.913 personas, el servicio doméstico reclutaba a 6.160 trabajadores, repartidos casi proporcionalmente entre hombres y mujeres. Al comenzar el siglo, de acuerdo con el censo de 1900, la gran mayoría de estos trabajadores ya eran mujeres. Existía una serie de categorías como ama de leche, ama seca, cocinera, dama de compañía, doméstica, portera. En el censo de 1940 existía, en cambio, sólo la categoría genérica de «servicio doméstico» junto a «otros servicios personales». Desde el siglo pasado hasta entonces han constituido más del 10% de la PEA limeña.

En las cárceles y en el servicio doméstico —pero podríamos añadir también el manicomio, la escuela, la familia— se reprodujo la violencia y el racismo. De esa manera, la herencia colonial se prolongó en la vida cotidiana. Allí radica la clave que explica su persistencia. En el siglo pasado, un liberal denunciaba que la República no llegaba sino hasta los linderos de las haciendas: más allá existía sólo el poder omnímodo del terrateniente. Se-

10. Sebastián Lorente, *Pensamientos sobre el Perú* (1855), Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1967, p. 7.

ría necesario corregirlo. La República tampoco llegaba al ámbito doméstico.

El racismo consiguió eficacia porque antes de existir como discurso ideológico funcionaba como práctica cotidiana. No sólo regía las relaciones entre dominantes y dominados sino que se reproducía también en el interior mismo de los sectores populares. Pensemos en las antiguas rivalidades entre negros e indios. En la colonia, los negros no conformaban un grupo homogéneo a pesar de unir la condición étnica con la situación económica del esclavo. Se dividían entre bozales (recién arribados del África) y criollos; entre los que estaban dedicados al trabajo en las haciendas y aquellos que vivían en las ciudades. Estos últimos, a su vez, se repartían en diversos oficios y disputaban el restringido mercado de trabajo urbano. En las calles de la Lima colonial resultaban frecuentes los roces y enfrentamientos entre negros o entre éstos y las otras castas. Esas bandas de asaltantes en las que no se admitía a los indios, los campesinos de la costa que denunciaban a los esclavos como bandidos, son algunos ejemplos, extraídos del siglo XVIII, de la manera como se realizaba el ideal colonial de «vivir separados». Cuando en los primeros años de la República se organizó el ejército, indios y mestizos entrarán a la infantería, mientras que en la caballería predominarán los negros, así como antes determinados oficios (aguateros o pescadores) fueron reservados para una u otra categoría étnica. Esta historia de exclusiones puede prolongarse hasta la Lima de nuestros días en la contraposición racial que subyace a las disputas entre clubes deportivos, la composición de las bandas de asaltantes chalacos y limeños, o las rivalidades entre la Guardia Civil y la Policía de Investigaciones.* De un lado predominan mestizos; del otro, sambos y mulatos.

Los conflictos étnicos produjeron una sociedad colonial fragmentada, en la que resultaba demasiado difícil articular intereses y producir un proyecto colectivo. Se explicaría de esta manera el equilibrio, en apariencia contradictorio, entre violencia y duración del orden colonial. En una situación como la descrita, la figura de un líder mesiánico parecía ser la única fuerza capaz de trascender los conflictos inmediatos e integrar al cuerpo social. Este es el sustento real del caudillismo republicano. El perfil de cualquier caudillo fue resultado del encuentro entre una biografía y las necesidades del imaginario colectivo. De ahí la popularidad de estos personajes. Desde la dominación total, es difícil vislumbrar un cambio que no sea, a su vez, autoritario. Pero en este aspecto como en cualquier otro, la realidad no transcurre en una sola dirección.

LOS NUEVOS PROTAGONISTAS: LAS CLASES POPULARES

El derrumbe del Estado colonial fue seguido por los años anárquicos de la iniciación de la República. Heraclio Bonilla se ha referido, con alguna exageración, a la situación de un país a la deriva. Hubo que esperar hasta los

* En 1988 se unificaron en la Policía Nacional.

años cuarenta y cincuenta del siglo pasado para que se iniciara la recomposición de la clase alta peruana. Las exportaciones guaneras permitieron entonces la conformación de rápidas fortunas familiares, el establecimiento de un rudimentario circuito financiero y el flujo de capitales del comercio a la agricultura de exportación, a través del pago a los bonos de la deuda interna, la manumisión de esclavos o los préstamos del Banco Central Hipotecario. Todos estos cambios terminaron trasladando el eje de la economía nacional de la sierra a la costa desequilibrando el espacio en beneficio de Lima y los valles azucareros y algodóneros. Apareció una burguesía peculiar, provista de capitales pero sin fábricas y sin obreros: podría resumirse en la relación de 30 apellidos como Aspíllaga, Barreda, Larco, Pardo... ¿De qué manera un grupo tan reducido pudo controlar un país tan vasto y desarticulado como el Perú de entonces?

Durante la colonia, tres instituciones habían permitido el funcionamiento de la dominación social en las zonas del interior: el corregidor, autoridad española a escala provincial, encargado de administrar justicia; el curaca, la autoridad correspondiente a la república de indios y que se desempeñaba como bisagra entre las comunidades y la administración colonial; el cura, que además de velar por las almas, era un propalador de valores y normas 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. La República no les otorgó un respaldo siquiera equivalente al que el Estado colonial daba a sus funcionarios. Los nexos con la Iglesia se debilitaron: la jerarquía se había opuesto a la Independencia y se produjo una ruptura con el Vaticano. A la par, el clero tendía a disminuir —a pesar del aumento demográfico nacional— y en su composición comenzaban a predominar los extranjeros: de 3.000 sacerdotes en 1820 a 2.400 en 1874. En 1901, el 82 % del clero era todavía nacional, setenta años después sólo lo era el 38 %. En 1980, el Perú contaba con 2.288 sacerdotes, no obstante tener un 92 % de población autodefinida como católica. En lo que respecta a los curacas, fueron suprimidos después de la derrota de Túpac Amaru y los remanentes de esta institución fueron anulados por un decreto de Simón Bolívar expedido en 1824, en el Cuzco.

La desaparición de curacas y corregidores, la postergación del clero y la debilidad de los aparatos policiales y burocráticos republicanos, permitió que, a la propiedad de sus haciendas, los terratenientes añadieran la privatización y 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 constituirse en la clase dominante del país, debió admitir un acuerdo implícito con los terratenientes del interior. Tolerando las prerrogativas y los fueros privados de los gamonales se aseguraba que éstos controlasen a los campesinos. La modernización iniciada durante la llamada «era del guano»

implicó, por esta razón, la casi inevitable reproducción de la servidumbre. A esta forma de organizar el poder en el país se 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.¹¹ Las disparidades en los ingresos y las diferencias étnicas explican que un historiador habitualmente tan mesurado como Jorge Basadre, hable del «abismo social» que separó al Perú oficial y sus instituciones del llamado Perú real y profundo, conformado en su mayoría por campesinos encerrados en haciendas o en comunidades, quechua y aymara hablantes. Este Estado oligárquico alcanzó su apogeo entre los años 1895 y 1920: supuesta edad dorada de la civilidad y la democracia. Después comenzó su lento desmoronamiento, al que contribuyeron, proponiéndoselo o no, Leguía y sus reformas de la administración estatal, el aprismo y los movimientos de masas urbanas y, sobre todo, los alzamientos campesinos dirigidos contra la servidumbre y en busca no sólo de mejores condiciones de vida, sino de una efectiva democratización del país. Al final viene el 3 de octubre de Velasco Alvarado y, al año siguiente, la Ley de Reforma Agraria. No podríamos decir que el gamonalismo fue completamente erradicado, pero es evidente que la propiedad de la tierra, quince años después, hoy en día, ya no otorga necesariamente el poder político. Es lo que diferencia, si atendemos a su composición social, a los parlamentos en tiempos de Manuel Prado (1956-1962) o Fernando Belaúnde (1963-1968), comparados con la Asamblea Constituyente (1979) o el actual Congreso, en el que los profesionales (abogados, ingenieros, profesores) son mayoría.

Pero, con el caso de la oligarquía y de los gamonales ocurrió algo similar que con el eclipse de la aristocracia colonial. Desaparecieron los personajes, cambiaron los nombres pero no variaron las relaciones sociales y las formas de organizar el poder. El velasquismo fue, como la Independencia de 1821, una revolución política: una revolución desde los aparatos del Estado, sin la intervención directa de las clases populares y con el propósito más de reformar que de transformar una sociedad. Así como el ejército se mantuvo intocado durante la revolución militar, lo mismo sucedió con los otros aparatos del Estado. Pero esta historia, aun con un desenlace tan incierto, no se entiende exclusivamente desde la escena oficial: estuvieron también presentes otros protagonistas.

Hemos mencionado a las rebeliones campesinas. Estos acontecimientos de muy corta duración —motines y alzamientos— se ubican en el interior de la lucha secular entre campesinos y terratenientes. La disputa por los linde-

11. Jorge Basadre: *Introducción a las bases documentadas para la historia de la República del Perú con algunas reflexiones*. P. L. Villanueva, Lima, 1971, t. I, p. 403.

ros, la búsqueda de viejos títulos de propiedad, los engorrosos litigios y, sólo al final, los enfrentamientos cara a cara y las ocupaciones de tierras. Para estudiarlos, la espontaneidad o la respuesta refleja ante la explotación serían insuficientes como explicaciones. Hay que admitir la presencia de una voluntad y de una conciencia campesina. Detrás encontramos casi siempre a una institución: la comunidad indígena. Después de una historia clandestina a lo largo del siglo XIX, volvieron a emerger en la vida política del país cuando en 1924 Leguía les devolvió el reconocimiento que se les había negado antes por la República. Entre 1926 y 1935, fueron inscritas 411 comunidades. Abelardo Solís, en 1925, había calculado que en los Andes peruanos existían alrededor de 1.500 comunidades. Algunos consideraron que la cifra propuesta era producto de su exaltación indigenista. El año 1977, el conjunto de comunidades reconocidas llegaba a 2.837, con un total de 2.745.693 habitantes, es decir, el 20 % de la población nacional y el 50% de la población rural.¹² Hoy se calcula que deben existir más de 4.000 comunidades. Es la institución más importante en la sociedad civil peruana. Ha logrado persistir no obstante el desarrollo del capitalismo y las migraciones.

A comienzos de siglo, en estas comunidades —por referencias provenientes de las alturas de Chancay, Huarochirí y también del Valle del Mantaro— se habían introducido cultivos mercantiles que facilitaron la articulación con el mercado, de un lado, y los procesos de privatización de tierras, por otro. El trabajo y el usufructo colectivo retroceden, mientras se afianza el control familiar. En Huayopampa (Chancay), en 1909 se suprime el trabajo comunal, las tierras son arrendadas, el pueblo se convierte en villa y, en 1916, llega el alumbrado eléctrico, aunque rudimentario. En Muquiyauyo (Jauja) se instala una planta hidroeléctrica en 1920. Cuatro años después llegaban los primeros vehículos motorizados a Sicaya. Hoy en día, sólo en algunos lugares del sur, en quebradas o punas de Ayacucho, Cuzco o Puno, persistirá el empleo colectivo de pastos y la rotación de tierras de cultivo en la modalidad de *laymi*. La privatización generalizada trajo consigo, además, procesos de diferenciación campesina: se formaron algunas pequeñas fortunas familiares en medio de la pobreza imperante. Estos cambios afectaron al poder dentro de las comunidades. En muchas localidades, las instituciones comunales fueron monopolizadas por las familias más poderosas. En otras, se articuló, de manera implícita, una alianza entre las autoridades de la comunidad y la administración estatal, realizada, por ejemplo, en la relación entre la policía y los alcaldes indios (varas) de Puquio. Pero, con todos estos rasgos, la escasez de tierras, la penuria de los campesinos y los conflictos con los mistis, obligaron a que la comunidad persistiera como institución política, con una renovación periódica de sus dirigentes y con asambleas y discusiones. El mercado interior no arrasó con la comunidad: todo lo contrario. Durante las ocupaciones de tierras en el Cuzco, hacia 1962, Hugo Neira ob-

12. Un texto fundamental pero muy poco conocido es la publicación de Onams, *Comunidades Campesinas del Perú*.

servó que el primer acto era decidir colectivamente cuándo y cómo se invadía. Ese mismo año, asambleas similares se reunieron a lo largo de los Andes. Estas referencias nos indican un ejercicio de la democracia, aun cuando no se le diera necesariamente ese nombre.

Desde siempre, la organización ha sido una necesidad vital en el mundo andino. Escasos recursos, frecuencia de catástrofes, explotación y agresión del mundo externo, hacen que aquí no se pueda vivir sin organización. Las comunidades, aunque establecidas por el Virrey Toledo sobre la base de antiguos ayllus, fueron aceptadas por una población que mantenía la práctica de formas de ayuda mutua y trabajo colectivo. Agrupados en comunidades, los hombres andinos pudieron resistir mejor a las epidemias, evadir la mita, sortear los abusos de los corregidores y además conservar su cultura. En nuestros días, sin el trabajo de todos sería difícil edificar viviendas en medio del desierto o que las mujeres puedan conseguir el sustento diario.

La historia de las clases populares de este país no ha sido siempre tan disgregada como una primera observación nos hacía suponer. Frente a un acontecimiento como las migraciones crecientes a las ciudades de la costa y a Lima, la primera imagen supone el desorden y el azar: llegan de cualquier manera y a cualquier sitio. Pero no es cierto. Desde principios de siglo —cuando los provincianos no tenían la presencia masiva de ahora—, en Lima ya existían agrupaciones que los reunían de acuerdo a su lugar de origen, por pueblos y provincias: después se llamarían clubes de migrantes o asociaciones regionales. En 1950, un autor calculó más de 1.000 en Lima. Para 1974, serían más de 4.000 y en 1982 habrían llegado a 6.000, lo que haría que el 50% de la población migrante estuviera integrada en clubes. Para algunos, esta institución prolonga a la comunidad en la vida urbana. Para otros, se trata de una respuesta a los desafíos de un hábitat diferente. Parece también sospecharse que estos clubes tienen sus raíces en las cofradías coloniales. Lo cierto es que en todos ellos, sea cual fuere su origen, se debe elegir una directiva, hacer asambleas, llevar un libro de actas, presentar un programa de actividades tanto para el barrio en que residen en la capital como para su pueblo. Todo esto significa discutir. Es otra práctica democrática, a pesar de que no falten intentos de manipular y de utilizar a estas instituciones en beneficio de un grupo.¹³

Parece existir alguna correlación entre el incremento de clubes y el de cooperativas y sindicatos. En 1981, existían en el país más de 2.000 cooperativas con casi 1.800.000 socios. Ese mismo año, el país contaba con cerca de 3.000 organizaciones sindicales. Sólo entre 1973 y 1982 aparecieron 731 sindicatos nuevos.¹⁴ A las antiguas organizaciones es preciso sumar las que aparecieron bajo el impulso de los años de Velasco. Una de las más importantes

13. Cfr. para todo lo referente a los clubes, Cecilia Rivera, *Asociaciones de migrantes: una larga tradición en Lima*. Ver también, Teófilo Altamirano, *Presencia andina en Lima Metropolitana. Un estudio sobre migrantes y clubes de provincias*, Lima, 1984.

14. Isabel Yepes y Denis Sulmont, *Trabajo en cifras*, Lima, 1983.

fue la comunidad laboral. Se establecieron cerca de 4.000, agrupando a 250.000 trabajadores. Debemos añadir a las cooperativas y las SAIS que pasaron a ocupar el lugar de las antiguas haciendas. Finalmente, mencionemos a las organizaciones que han venido produciéndose como respuesta ante la grave crisis económica: los clubes de madres y de jóvenes, las agrupaciones culturales, los comedores populares. Sólo estos últimos eran más de 600 en Lima y cerca de 1.000 a nivel de todo el país. En este recuento, terminaríamos llegando hasta las empleadas domésticas. En el año 1961 existía una sola organización que las agrupaba a nivel de Lima, con apenas 150 o 200 afiliadas. En 1982 habían formado 8 organizaciones aunque con un promedio escaso de afiliadas. Estamos ante un grupo de trabajadoras en el que ha persistido la fragmentación social. Las formas organizativas han podido desarrollarse sobre todo entre aquellos sectores donde las relaciones de clase se han depurado más claramente. Entonces, no sería aventurado concluir que el crecimiento organizativo es consecuencia de una sociedad donde las clases sociales comienzan a sustituir efectivamente a los estamentos coloniales.

EL CLASISMO

El desarrollo organizativo cambió cualitativamente los conflictos y reivindicaciones de las clases populares. Para demostrarlo, vamos a retroceder algunos años —al decenio de 1960— y centraremos nuestra atención en las fábricas de Lima. En esos años se vive un impulso industrial y se conforma un nuevo núcleo empresarial. Pero, para los dueños de esas fábricas, el tipo de relación que debía existir entre patrones y obreros estaba calcado del paradigma que eran las relaciones entre terratenientes y siervos. Las fábricas eran sus haciendas. Lo que quiere decir que no existían reglamentos internos ni normas establecidas de funcionamiento, sino que todo quedaba supeditado a la voluntad del dueño quien podía trasladar a «su» obrero (con toda la connotación de dependencia personal) de un lugar a otro en la fábrica e incluso exigirle cumplir algunas tareas en su domicilio, como hacían en la sierra los gamonales con los pongos. Todo lo anterior era acompañado naturalmente de un trato despectivo. El propietario era superior al obrero. Podía tratarlo con ese «tú» con el que quienes sienten tener algún poder en Lima, se dirigen a sus subordinados. Para sus patrones, los obreros eran ignorantes y además «cholos» o «mestizos» y, por lo tanto —si no inferiores— en todo caso no iguales a ellos. En esas fábricas, a pesar de la maquinaria moderna, imperaba lo que se ha dado en la «herencia colonial»: la imposición y las marginaciones de la sociedad oligárquica.

Esta situación fue cuestionada con la aparición de los sindicatos. Todavía de manera más evidente, años después, cuando una generación de jóvenes obreros desechó la propuesta de colaboración de clases —planteadas por el viejo sindicalismo aprista— por una práctica que condujo a la formulación de

reivindicaciones y a la elaboración de pliegos de reclamos. Los dueños ni siquiera advirtieron qué ventajas podían obtener al encontrar un interlocutor colectivo en la empresa. Tampoco ensayaron la posibilidad de buscar terrenos comunes, discutir y arribar a la *concertación*: ni siquiera se utilizaba esta palabra. Por el contrario, se alarmaron. Sacaron a relucir reglamentos excesivamente rígidos. Buscaron imponer una práctica disciplinaria represiva, plagada de sanciones. Los obreros, por su parte, respondieron con enfrentamientos cada vez más frecuentes. En un inicio, según han referido después protagonistas de estos hechos, los obreros querían «acortar distancias» con los empresarios pero, para éstos, quizá rememorando ese ideal colonial de «vivir separados», la sola posibilidad de acercarse era intolerable. Buscaron destruir al sindicato. Del paternalismo de los años sesenta pasaron al autoritarismo: la dominación total y arbitraria. La respuesta de los obreros fue adscribirse a esa corriente que recibió el nombre de «clasismo», convencidos de que mediante el diálogo era imposible conseguir alguna reivindicación y que el único medio disponible era la fuerza: huelgas, marchas, ocupaciones de fábricas.¹⁵ La violencia se exacerbó con la crisis. A fines de diciembre del año 1978, los obreros impagos de la fábrica Cromotex tomaron el local de esta empresa textil. El 4 de marzo del año siguiente, la policía intentó desalojarlos. Un capitán de la Guardia de Asalto sube al techo de la fábrica y se enfrenta con uno de los dirigentes. En medio del pugilato ambos caen y mueren. La policía procede a recuperar el local a como dé lugar, con el saldo de otros dos obreros muertos, dos heridos y 52 detenidos. En la prensa de oposición se hablaría de «la masacre» de Cromotex.* Ahora, después de los siete mil muertos de la guerra silenciosa entre el ejército y la subversión, o de la masacre en los penales (junio 1986), evidentemente el término parece desproporcionado. Pero, en todo caso, Cromotex fue uno de los muchos prólogos de la ocupación del pueblo de Chuschi por una columna de senderistas.

En los años setenta, los obreros de Lima fueron más allá de los reclamos salariales. Al defender su dignidad como personas y reclamar un trato diferente, cuestionaron las relaciones de poder existentes en las fábricas y, de manera práctica, esbozaron una concepción en la que *democracia* era sinónimo de *igualdad política y económica*. Una de las acepciones posibles de este término. Quizá una de las más antiguas. Pero llegaron a estas ideas no

15. Hemos venido parafraseando la investigación que sobre este tema ha realizado Carmen Rosa Balbi, Magister en Sociología en la Universidad Católica. Debemos mencionar también –aunque desde otra perspectiva y con conclusiones diferentes– los trabajos de Jorge Parodi, como el que está incluido en *Movimientos sociales y crisis: el caso peruano*, Desco, Lima, 1986, y su libro reciente *Ser obrero es algo relativo*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986.

* En este episodio participó el sindicalista Néstor Cerpa Cartolini, quien, años después, convertido en jefe de un comando del MRTA, dirigiría la toma de la embajada del Japón en Lima capturando numerosos rehenes con el fin de lograr la liberación de sus compañeros presos. Fue muerto en circunstancias no aclaradas durante la operación militar llevada a cabo en abril de 1997 para liberar a los rehenes. (*N. de la comp.*).

sólo a partir de la vida en las fábricas sino también influidos por otro aprendizaje. Se trataba de trabajadores jóvenes que, en su mayoría, pasaron antes por escuelas y colegios donde a comienzos de los setenta había surgido una visión de la sociedad peruana que descalificaba a la Conquista y al papel desempeñado en nuestra historia por las clases altas, a la par que exaltaba a los movimientos sociales. Gonzalo Portocarrero ha llamado a esta concepción la «idea crítica». Se propalaba asociada «con un culto a la lucha y a la combatividad, una desconfianza hacia el diálogo y una presteza para tomar medidas de fuerza».

Los cambios en las ideas no se entienden sin considerar cambios en el conjunto de la sociedad. El edificio rígido y excluyente de la sociedad oligárquica tuvo una fisura al principio imperceptible pero que, con el tiempo, se convirtió en una verdadera grieta: el acceso a la educación para los sectores populares. Desde fines del siglo anterior, las escuelas aumentaron en número. Llegaron a pueblos apartados y los estudiantes fueron reclutados incluso entre hijos de artesanos y campesinos. En los movimientos campesinos, el acceso a la educación fue una reivindicación de primer orden, después de la tierra y el salario. La referencia a los colonos de La Convención que edifican en 1960 su escuela y el terrateniente que la arrasa con su tractor, es ilustrativa. En 1890, en el país funcionaban 844 escuelas. En 1907, existían más de 2.000 con 169.000 alumnos, los cuales, en términos étnicos, eran en su mayoría mestizos (43%) e indios (37%). En los años veinte, la escuela primaria cuenta en el Perú con más de 300.000 estudiantes. La expansión de la escuela fue sinónimo de difusión del castellano. En 1940, sólo un 35 % de la población nacional ignoraba esta lengua. En 1972, el analfabetismo comprende apenas al 27 %. En el Perú se considera analfabeto a quien no habla castellano: otra expresión de nuestro racismo, como supo observar con sensibilidad catalana Juan Martínez Alier. En 1985, llegarán a 3.500.000 los «escoleros»* —expresión de José María Arguedas—; «quien estudia triunfa», reza un lema repetido por todo el país. Algunos lo tomaron literalmente. Luego verían que no: los egresados de los colegios y universidades de la República se encontrarían con un mercado de trabajo restringido y con pocas o nulas posibilidades de triunfar. La educación abría expectativas que luego la sociedad no podía satisfacer, con un desempleo total del 14% en Lima y un subempleo del 52% en todo el país, cifras correspondientes a 1978.

¿Cuáles fueron las dimensiones del fenómeno «clasista»? Es evidente que en sus inicios se limitó al reducido número de obreros sindicalizados y a las empresas del sector industrial que tenían más alta concentración de fuerza de trabajo. De allí salieron grupos de «obreros pensantes», dirigentes que no se limitaron a repetir consignas y que renovaron al sindicalismo peruano. Tuvieron como escenario a las empresas textiles y metalúrgicas. Pero el «cla-

* En el Censo Escolar de 1997, los estudiantes matriculados fueron 6.132.681 (Fuente: INEI).

sismo» —ampliando y desarrollando las concepciones de la «idea crítica»—, se propaló por otros sectores, dejando de ser una ideología y convirtiéndose en una manera de encarar, aparte de las reivindicaciones inmediatas, el conjunto de las relaciones entre ciudadanos y Estado. «Clasistas» se autodenominaron los maestros, los empleados bancarios, los burócratas, los escolares, los vendedores ambulantes. En julio de 1977, la paralización de Lima señaló el encuentro entre el movimiento obrero y las nuevas capas populares urbanas. El paro fue acompañado por marchas, ocupaciones de barrios, choques con la policía, destrucción de algunas propiedades. Estos acontecimientos hicieron recordar el 5 de febrero de dos años antes, cuando los habitantes de los tugurios de Lima se apropiaron de las calles centrales de la ciudad y saquearon tiendas y almacenes. El paro del 19 de julio fue obra de los sectores organizados pero también de la población de menores ingresos —los pobres entre los pobres— en los que la fragmentación cotidiana continuaba pero podía superarse mediante la práctica del amotinamiento. La solidaridad a través de la acción directa. Pero, en ese momento culminante, salieron a relucir también los límites del «clasismo», incapaz de producir una alternativa al gobierno militar. Las reivindicaciones en Lima se engarzaban con otras luchas que venían no sólo de las fábricas o de ciertas ramas industriales, sino desde el interior mismo del país, en los movimientos regionales que eclosionaban en Cuzco, Arequipa, Chimbote o Iquitos. El movimiento popular urbano adquirió una dimensión nacional. Entonces ya no era suficiente arrancar concesiones a Lima o añadir puntos a un pliego de reclamos. Había que enfrentar el problema del poder en el país. La propuesta, sin embargo, vendría desde fuera del movimiento social: la Asamblea Constituyente. La democracia como equivalente del voto. La izquierda, «carente de alternativa concreta, su labor, tesón y sacrificio llevaban agua a molinos que no eran los suyos», como concluye Jorge Nieto.

El «clasismo» implicaba una concepción diferente de la democracia. Reclamaba el igualitarismo social. Una reformulación de las relaciones sociales. Una nivelación desde abajo. Todo esto existía en estado latente. No se había convertido en discurso ideológico. Se expresaba únicamente en el lenguaje directo de la práctica, a través de huelgas, marchas, tomas de fábricas. Eliminar las abismales desigualdades en los ingresos y en las posibilidades, no necesariamente eran metas compartibles con la democracia política. No necesariamente, porque ni los obreros —ni tampoco los intelectuales que alentaban el clasismo—, se preguntaron acerca de las relaciones entre socialismo y democracia. El tema ni siquiera fue formulado como problema. En la concepción popular —el «saber vulgar»— el socialismo sería sólo el reino de la justicia. Pero, llegado a este reino, ¿qué pasaría con las elecciones y el parlamento?, ¿con la división de poderes?, ¿con los partidos políticos? En otras palabras: ¿qué organizaciones debería producir una democracia social?

Tanto el llamado «clasismo» como la «idea crítica», no resultan fácilmente compatibles con propuestas democráticas. Para mostrarlo, podemos recurrir al testimonio específico de un escolar puneño, entrevistado en 1985

por los sociólogos Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart. Para este muchacho de 17 años —que mantendremos en el anonimato— nacido en Azángaro e hijo de tenderos, la explotación y las desigualdades que existen en el Perú sólo pueden ser superadas mediante una revolución. ¿Cómo imagina a la nueva sociedad? En ella no existirían cárceles —uno sospecharía encontrarse ante un pensamiento libertario— pero existiría, en cambio, un orden completo, porque nadie transitaría por las calles «sin su licencia» y quienes no quieran acatar las nuevas normas, serían enviados a la selva «como esclavos a chambear». El imperio de la igualdad más absoluta, donde todos comerían igual, se vestirían de la misma manera, todos trabajarían, no existirían ni ricos ni pobres. Aunque en el discurso de este escolar puneño no se trasluce una retórica marxista, es posible que se trate de un adepto potencial de Sendero Luminoso. En su visión de las cosas existen resonancias que evocan al despotismo oriental. Pero, sin caer en estas especulaciones, es evidente que tiene una valoración positiva de la dictadura. Sólo un régimen fuerte puede permitir alcanzar la justicia. El autoritarismo encuentra eco en las bases mismas de la sociedad. Frente a las marginaciones y exclusiones, nace la alternativa de invertir el orden. Pero, suprimir a los explotadores no equivale necesariamente a superar la explotación. Lo más terrible que le puede suceder a un proyecto alternativo es que, al realizarse, termine reproduciendo, con otros personajes, las relaciones sociales que ha pretendido abolir. Pero, estos temas se pierden en el horizonte mental cuando actores sociales jóvenes, asediados por la miseria y las urgencias de la acción, se embarcan en una aventura política que implica el ejercicio de la violencia. De esta manera, las imposiciones violentas y el empleo del terror por parte de Sendero Luminoso tienen un sustento en esta sociedad y su historia. Admitirlo no equivale a justificar sus acciones, de la misma manera que señalar las raíces históricas del caudillismo no es avalarlo. Aunque es algo obvio decir que los senderistas son peruanos, no siempre se acepta este hecho. Tal vez sea útil, por eso, dar algunas referencias sobre los presos senderistas muertos el 18 de junio de 1986. La mayoría, 250, tenían entre 30 y 50 años. No extraña, dada la predominancia de jóvenes, que el 38 % hayan sido universitarios y estudiantes. Vienen después los obreros (17%), los campesinos (10%) y los ambulantes (9%).

Tras el viejo y estratégico dilema entre justicia y libertad, subyace un problema más inmediato. Es cierto que en el Perú, al terminar el siglo xx, el tejido de la sociedad civil se ha tornado más tupido, han crecido las organizaciones y se ha ido modificando la conciencia social de sus miembros pero, la democratización que puede existir, a lo menos germinalmente en el club o en la comunidad, no encuentra un correlato efectivo en la vida política nacional. Faltan los vasos comunicantes entre Estado y sociedad. La democratización de la sociedad civil ha marchado a contracorriente de la tendencia secular que conduce al autoritarismo estatal y al ejercicio despótico del poder. Las instituciones permanecen excluidas de la escena oficial. No se las ve por televisión, ni se las escucha por la radio, y apenas consiguen espacios

marginales en los periódicos. Existen pocas conexiones entre instituciones civiles y partidos políticos. De allí la escasa resonancia que los reclamos nacionales tienen en el recinto parlamentario: el desfase entre los discursos de diputados y senadores, por un lado, y las huelgas y marchas cotidianas por el otro. En las actuales cámaras sólo están presentes un obrero y dos técnicos; no se encuentra ningún campesino, vendedor ambulante o desocupado.¹⁶ No todos pueden ingresar a la escena oficial.

La ruptura entre Estado y sociedad es, en realidad, la expresión política de un país donde las solidaridades son escasas, no existe una imagen común, ni se comparten proyectos colectivos. Ser peruano es una abstracción que se diluye en cualquier calle, entre rostros contrapuestos y personas que caminan «abriéndose paso». El margen para el consenso resulta estrecho. Para comprobarlo se puede recurrir, por ejemplo, a observar la distribución del espacio en Lima. Una ciudad demasiado grande —un tercio de la población nacional—, extendida entre valles y arenales y en la que no existe un símbolo que la condense, y donde los lugares de encuentro entre sus habitantes son raros. No hay plaza pública, paseo o parque en los que confluyan personas de cualquier extracción social y de diverso origen étnico. En Lima predominan las exclusiones. Los burgueses buscan edificar otros centros de la ciudad porque los pobres han invadido la «vieja Lima». Desde que el Presidente Balta, en 1872, derrumbó las murallas coloniales, los ricos han marchado en busca del barrio exclusivo, cada vez más hacia el sur y después hacia el este: San Isidro, Miraflores, Las Casuarinas, La Molina. Ahora se han rodeado de murallas, policías privados, perros, alambradas. Evitar la imagen incómoda del pobre. Esas minorías pueden edificar sus vidas en el interior de un circuito que uniendo al hogar con el trabajo, el colegio y la universidad, no implique transitar por los barrios populares. Sobre todo cuando, como en los tiempos coloniales, *clases populares* y *clases peligrosas* vuelven a ser sinónimos. El fenómeno senderista pero también una criminalidad en ascenso y los secuestros, actualizan el miedo en la clase alta. Lima es una ciudad que ha crecido rodeada siempre por el temor. Sus dueños temieron antes que sus casas fueran arrasadas por los indios, después por una sublevación de esclavos, siempre por algún cataclismo —el mar o los terremotos— y, en nuestros días, por esa especie de aluvión humano que descende de los Andes: más de 50 por ciento de migrantes. Lima ha sido, desde Pizarro, la sede de la dominación: lo occidental y moderno imponiéndose sobre el mundo andino. Pero, en estos años, los cercadores han terminado cercados. La huida de los tugurios termina cuando los nuevos barrios residenciales tropiezan con el cinturón de pueblos jóvenes.

Aunque podemos suponer que en el Perú la mayoría de sus habitantes son mestizos, nadie se reconoce en el encuentro de las dos civilizaciones —la andina y la occidental— y, por el contrario, la mezcla sigue teniendo la misma connotación negativa que en el siglo XVI; entonces, mestizo era un

16. Cfr. Enrique Bernal, *El parlamento por dentro*, Desco, Lima, 1984, p. 86.

insulto, sinónimo de «perro», equivalente de cholo, que, a su vez, sustituía a sirviente. Sólo podemos suponer el predominio de los mestizos porque las categorías raciales han desaparecido de las cédulas censales. Una manera de ocultar el racismo cotidiano. La última ocasión en que fueron empleadas fue en el censo de 1940. Pero en la publicación de resultados, si bien se consideró por separado a los indios (46%), a las minorías negra y amarilla (1%), blancos y mestizos fueron sumados dando el 53 %. Una manera demasiado burda de ocultar la condición minoritaria de los blancos. En pleno siglo xx se repetía un procedimiento colonial que aconsejaba a los españoles la alianza con los mestizos y las castas, para compensar el elevado número de indios. Pero si en ese mismo censo de 1940 reparamos en la lengua utilizada por los peruanos a partir de los 5 años, tenemos que el 52 % de ellos hablan alguna lengua calificada como aborigen y apenas el 2 % una lengua extranjera. En esta última situación figuran los que conocen chino, japonés e italiano. Aquellos peruanos que conocen inglés y francés —lenguas consideradas distinguidas en los patrones oligárquicos— son una minoría ínfima.

En cualquier sociedad, la dominación de las clases altas es el resultado de la amalgama entre el empleo de la fuerza y la aceptación resignada que se consigue de los dominados; de las proporciones y de la manera en que se combinan estos dos factores que son la violencia y el consenso, depende la definición del régimen político. En algunos casos, la violencia casi no se advierte, permanece oculta como el oro que garantiza el valor del papel moneda, respaldando a los discursos y convocatorias. Pero, en otras sociedades como la peruana, la violencia es demasiado visible a pesar de las formas democráticas. A la importancia de las Fuerzas Armadas hay que añadir el sobredimensionamiento de la policía, reestructurada por Leguía y después dividida en muchas ramas, con o sin uniforme. A 38.000 guardias civiles hace falta sumar los efectivos de la Policía de Investigaciones, Guardia Republicana,* un número indeterminado de policías privados, sin olvidar que en el mobiliario de las grandes casas figuran también las armas —no sólo como decoración—, los sistemas eléctricos de defensa e incluso, retomando una antigua tradición colonial, los perros de caza. Atenuantes del miedo.

BORDEANDO EL ABISMO

En el último decenio se ha profundizado el abismo social que escinde desde siempre a la República. En 1972, el 10 % de las familias con mayores ingresos acaparaban un 43 % del total de ingresos, mientras que en el otro extremo, el 50 % de familias recibían un 11 %. En condición de pobreza absoluta —es decir, sin poder satisfacer necesidades básicas en alimentación, vestido o salud— estaban el 50 % de familias peruanas. A la pobreza extre-

* Véase nota en la página 177.

ma —en una verdadera condición subhumana— estaba condenado el 35 % de familias. Entre 1974 y 1984, mientras las utilidades se elevan en un 52 % y disminuyen los impuestos que recaen sobre ellas, la inversión privada, lejos de crecer, ha caído drásticamente del 60 al 93 %; las remuneraciones, en el otro extremo del abismo, han descendido un 27 %, a la vez que se han incrementado las enfermedades hidrofecales y respiratorias, las situaciones de hambre crónica y la mortalidad infantil.¹⁷ La esperanza de vida llegaba sólo a los 55 años. Ciento quince niños sobre 1.000 mueren antes de cumplir un año; entre los que sobreviven, el 60 % de los menores de 5 años son desnutridos. El Perú, sin embargo, es un país en el que todavía algunos pueden enriquecerse a pesar de la crisis y en medio de la miseria general. No es necesario recurrir a estadísticas. Basta salir a las calles, ver las tiendas de pieles, la oferta de licores importados, los autos Mercedes o BMW, en escandaloso contraste con la mendicidad infantil. Se puede entender esa áspera alusión de José María Arguedas, en 1969, poco antes de morir, a «los diestros asesinos que nos gobiernan». La pobreza tiene un costo real en vidas humanas. Puede medirse, como una guerra, por las bajas que ocasiona. Hay otras lesiones: defectos físicos (minusválidos), deficiencias intelectuales, descenso en la estatura. La crisis desnuda a una sociedad que reposa en la violencia estructural. Un sistema cuya reproducción exige el sacrificio de una generación a cambio de nada.

Organizarse, decíamos líneas atrás, es casi sinónimo de clases sociales. La crisis presente afectó de manera significativa a la estructuración misma de la sociedad peruana al estrechar todavía más el mercado de trabajo e incrementar los contingentes de desempleados. La clase obrera se estancó y hasta decreció. El salario ya no puede ser la consigna central en las movilizaciones urbanas y, como si se tratara todavía de la década de 1910, los reclamos sobre el costo de vida, la subsistencia, el pan volvieron a las pancartas y carteles. Reaparecieron en las calles esas capas sociales empobrecidas que fueron recibiendo los nombres de «marginados», «informales», «pobres». A pesar de que formaron nuevas instituciones, como los llamados «comedores populares», en su fragmentación y segregación pueden ser la masa de maniobra que requiere una nueva propuesta caudillista. En lo más profundo de la crisis, la República parece reclamar, una vez más y a pesar de todo el esfuerzo organizativo, al personaje providencial y salvador: al líder. En 1985, esas esperanzas se cifraron en Alan García. El mesianismo del actual Presidente, queriendo prescindir de las organizaciones

17. Algunas de estas cifras proceden del artículo de Javier Iguíñiz, «Cambios profundos y en democracia demanda el Perú», publicado en *Socialismo y Participación*, N.º 34, Lima, junio de 1986. Coincido con el diagnóstico, pero no con la alternativa. Cfr. también Carlos Amat y León, «Estructura y niveles de ingreso familiar en el Perú», Ministerio de Economía, Lima, 1978; Marfil Francke, «La niñez, futuro del Perú: ¿violencia o democracia?», Instituto Nacional de Planificación, 1986; Jennifer Amery, *Morir siendo tan niños*, Chimbote, 1983.

—como si las clases populares fueran una suma de individuos—, es una apuesta a favor de la vieja tradición caudillista. Las situaciones de crisis son siempre inciertas. Períodos que se suponían superados se tornan contemporáneos. Regresan los fantasmas. La historia parece perder su carácter irreversible. El pasado se reencarna. Antes Piérola en Haya, ahora Haya en García. No interesan los programas, las ideas, los equipos: únicamente la confianza ciega en quien se siente literalmente asumiendo a todos. El caudillismo —militar o civil— nunca ha sido democrático. Reclama seguidores sin derecho a objeciones o réplicas. Convoca a las multitudes para recoger aplausos. No le interesa escucharlas.

José Matos Mar concluye un exitoso ensayo sobre la presente crisis social con estas reflexiones:

El Perú Oficial no podrá imponer otra vez sus condiciones. Deberá entrar en diálogo con las masas en desborde, para favorecer la verdadera integración de sus instituciones emergentes en el Perú que surge. Pero, para esto, deberá aceptar los términos de la nueva formalidad que las masas tienen en proceso de elaboración espontánea. Sólo en esas condiciones podrá constituirse la futura legitimidad del Estado y la autoridad de la Nación.

Es evidente que en el país existe una crisis de legitimidad: los viejos mecanismos de dominación ya no funcionan. Es lo que hemos querido argumentar en este ensayo. Los dominados no los aceptan. En este hecho radica toda la gravedad de la crisis. Imposible no recordar las palabras pronunciadas por Alexis de Tocqueville en las proximidades de la revolución de 1848, y que hemos utilizado como epígrafe de este ensayo. Una vía de solución sería, como plantea Matos, que el Estado se transforme y reconozca la ciudadanía real —no sólo la forma y legal— de esas masas populares. A esto podría llamársele, con un término convencional, una nueva legitimidad establecida desde arriba o, para recurrir a una imagen actual, desde el balcón. Queda otro camino. La espontaneidad popular puede adquirir cohesión y efectividad hasta convertirse en una alternativa. Una revolución que nazca desde abajo. La gran transformación que este país viene reclamando desde 1930, incluso antes, desde 1821 o 1780. «Y es que contra lo que digan los teóricos del evolucionismo, puede ser que éste impere en las ciencias naturales; pero, a veces, la Historia se realiza mediante algo terrible y bello, doloroso y formidable que se llama Revolución».¹⁸ La historia republicana no ha sido sino la sucesión de procedimientos más o menos eficaces, para evadir este desenlace por parte de quienes han usufructuado el poder. Postergar no equivale a anular una opción. Puede, en todo caso, acrecentar sus costos. En un proyecto revolucionario, ¿qué quedaría en pie de la República?

Entre quienes optan por el cambio, la cuestión en debate es la capacidad del proyecto socialista para repensar la democracia y construir una sociedad

18. Jorge Basadre, *La Iniciación de la República*, op. cit., t. I, p. 72.

nueva, en la que la abolición de las formas de explotación económica sea una manera de controlar al poder central, garantizar a las organizaciones y doblegar al autoritarismo. Un verdadero desafío si se piensa en que se trata de combatir a los dominadores pero, sobre todo, a esos mecanismos impositivos y excluyentes que, como el racismo o el caudillismo, son parte consustancial al hecho de «hacer política» en el Perú y componentes en la cultura de sus clases populares. Tienen hondas y diversificadas raíces en nuestra tradición.

Por eso mismo, ninguna de las alternativas anteriores anula la persistente amenaza de una solución represiva de la crisis: restablecer el principio de autoridad, cuya ausencia lamentaban los empresarios desde tiempo atrás, recurriendo a imposiciones y sanciones a escala de todo el país haciendo de cada ciudad un cuartel. Es la concepción de «paz» que aparece en un discurso oficial. En julio de 1986 el Presidente Alan García dijo en una conmemoración castrense que «... nuestras Fuerzas Armadas tienen que ser fuerzas de paz, paz como se ha mencionado hace algunos momentos, que reside en el poder, que reside en la fuerza». La combinación entre militarismo y caudillismo no sería novedad en nuestra historia.

NACIÓN Y ESTADO

Jorge Basadre —a quien tanto hemos recordado en estas páginas— se preguntaba repetidas veces qué podría existir de común entre un campesino del sur, un labriego de Piura y un habitante de Lima, qué los unía, cómo explicar que pudieran asumir el nombre colectivo de peruanos. Pensó que más allá de la geografía, las diferencias culturales, los enfrentamientos étnicos, la desigualdad de ingresos, lo que tenían en común era una misma situación jurídica: al encontrarse bajo la tutela o el dominio de un mismo Estado. El Estado había forjado a la nación en el Perú. La República, con toda la debilidad de su aparato político, se levantaba sobre una tradición en la que se encontraban los tres siglos del Virreinato y, más atrás, los imperios andinos. Pero esta versión de la historia política no nos parece, ahora, tan convincente. Los momentos y períodos de centralización en el territorio que conocemos como Perú, han sido los menos de su historia. Por encima de lo que arqueólogos e historiadores han llamado horizontes panandinos, han primado los reinos y señoríos locales. Los imperios aparecen tardíamente con Wari y los Incas. El caso de los Incas fue el de una formación estatal tan dilatada como efímera: se forma en medio siglo para derrumbarse a los pocos años de la llegada de los europeos. La administración colonial que lo sustituyó después de las guerras civiles entre los conquistadores, no consiguió la estabilidad que tuvo su similar en Nueva España (México). Hemos referido, páginas atrás, cómo se descompone la dominación colonial y las dificultades para edificar una nueva organización estatal, que, a la postre, debió tolerar los fueros privados de los terratenientes. En esta larga historia siempre ha estado presente la resistencia de las poblaciones al Estado. La lucha de los pueblos, de

las regiones, de las ciudades contra la dominación centralizada. Alzamientos campesinos contra las cargas tributarias, reclamos por los excesivos recursos extraídos en beneficio de la capital, protestas contra los malos administradores o contra la ineficacia burocrática. Podríamos decir que la nación —si identificamos esta palabra con los habitantes del país— se ha constituido en lucha contra el Estado.

Nación contra Estado: en otras palabras, relaciones conflictivas entre sociedad civil e instituciones políticas. En contra del monopolio oligárquico del poder, la sociedad civil recurrió a antiguas y nuevas organizaciones. En este siglo, fue el resultado, espontáneo a veces y otras consciente, de la conformación de una estructura de clases sociales. El movimiento campesino primero, los movimientos obrero, estudiantil, de pobladores de barriadas, después, resquebrajan el edificio aparentemente tan sólido de la dominación oligárquica. La actual República trata de utilizar lo que queda de sus cimientos y paredes pero es ya una edificación tan antigua e inoperante, como el vetusto Palacio Legislativo de la Plaza Bolívar.

Hay que repensar la democracia en el Perú. A su vez la democracia exige repensar a la sociedad y a cualquier proyecto alternativo en su conjunto. Sólo en la concepción liberal más ortodoxa, democracia es sinónimo de votos y elecciones y sólo en ella, la acepción del término queda confinada a la escena oficial y al mundo de los aparatos estatales. Macpherson ha recordado cómo para algunos teóricos de la democracia —por ejemplo el ginebrino Rousseau— ésta no podía existir sin igualdad social y, entre las formas posibles de regímenes democráticos, ha incluido al modelo que entiende a la democracia como «participación»: en el taller, la fábrica y, desde luego, a escala de toda la sociedad. Moses Finley —un pacífico profesor de Historia Griega— señaló en unas conferencias dictadas en 1972, que la más penetrante definición de democracia probablemente sería una de las más antiguas, formulada por Aristóteles en la *Política*:

Parece mostrar la argumentación que el número de los gobernantes, sea reducido como en una oligarquía o amplio como en una democracia, constituye un accidente debido al hecho de que doquiera los ricos son pocos y los pobres muchos. Por esta razón (...) la diferencia real entre democracia y oligarquía es pobreza y riqueza. Siempre que los hombres gobiernen en virtud de su riqueza, sean muchos o pocos, estaremos ante una oligarquía; y cuando los pobres gobiernen, estaremos ante una democracia.

En un país de extrema miseria es una cita subversiva. Democratizar el Perú significaría construir otro tipo de relaciones sociales y otra forma de organizar el poder. La democracia exige la revolución social. Esto es así no sólo porque existe pobreza y miseria, sino sobre todo porque cada vez se admite menos la desigualdad. Las crisis, como la que estamos padeciendo, no son únicamente ocasiones para el desaliento; también permiten ampliar las perspectivas y buscar nuevos caminos.

CAPÍTULO VI

REENCONTREMOS LA DIMENSIÓN UTÓPICA*

Lima, 14, diciembre, 1989

Queridos amigos:

El 3 de febrero pasado fui asaltado sorpresivamente por una dolencia: un glioblastoma multiforme en el lado izquierdo del cerebro. En otras palabras, un tipo poco frecuente de cáncer que por su difícil diagnóstico y ubicación requería un tratamiento fuera del país. Gracias a los amigos pude viajar para tratarme durante dos meses en New York (Presbyterian Hospital). Tiempo después tuve que regresar una semana más a ese mismo hospital.

Imaginarán lo costoso que fue todo esto. A pesar de la buena voluntad de algunos funcionarios públicos, del Seguro Social Peruano sólo recibimos promesas, que condujeron a dilatadas reuniones, trámites y pérdida de tiempo. El Seguro Social, además, apenas reembolsaría parte de los gastos. Durante varios meses, casi todos los días, debimos ir a una y otra dependencia, buscar los papeles. Parte de nuestra documentación se perdió, el resto daba vueltas por las oficinas y tontamente nosotros también. Este engaño lleva ya diez meses. Estuvieron a pesar de todo, amigos y, excepcionalmente, algunos dirigentes nacionales que efectivamente quisieron ayudar, pero después de casi un año no pudieron pasar de la intención. Esto, sin embargo, es lo que más vale. El mío no es un caso excepcional. Al Seguro Social no le interesa ayudar a nadie, dificulta intencionalmente los trámites y la atención. El Estado y su burocracia no sirvieron, hasta ahora.

En cambio los amigos sí. Por ellos pude viajar, hacer que me atendieran y enfrentar los males. La amistad aquí no es sólo una abstracción. Es un sentimiento cotidiano y efectivo. Sin la intervención espontánea de mis amigos no podría estar refiriendo esta historia, que me mostró la riqueza de la amistad. Experimentar eso se llama ser solidarios. Muchos intervinieron e inme-

* Publicado en *Márgenes, encuentro y debate* (Lima), n.º 7 (enero, 1991), pp. 75-83.

diatamente armaron un gran movimiento de solidaridad. Hubo desde quienes aportaron muy elevadas cantidades, hasta quienes las monedas que tenían en el bolsillo. Otros, sus visitas. Algunos sus palabras. Estuvieron también esos niños a quienes se les ocurrió llegar con sus propinas. Más importante fue verles y compartir su afecto. Lo más movilizador fue la amistad. Conocidos y desconocidos de fuera y dentro del país han intervenido. De España, Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos llegaron colaboraciones. Con ellos me he sentido no sólo peruano, sino parte de todos los sitios. En estos momentos en el Perú, cuando todo parece derrumbarse, cariño y solidaridad me mostraron otros rostros del país. Hubiera querido agradecer personalmente a cada uno.

No importa que no se haya podido derrotar al cáncer. Perdí. Perdimos. El final es ineludible. Me aguarda tarde o temprano, en semanas más o menos la muerte. Pero lo trascendente es el despliegue de apoyo que aún sostiene mi tratamiento y mi familia, que acompaña a Cecilia, Carlos y Miguel, en los momentos más difíciles. La solidaridad fue moral y económica. Los amigos llegaron incluso a vigilar mi recuperación en el hospital, apoyaron a mi esposa, atendieron y cuidaron a mis hijos. He debido rectificarme, dejar a un lado mi habitual pesimismo. Descubrir la fuerza de la solidaridad.

Aunque muchos de mis amigos ya no piensen como antes, yo por el contrario, pienso que todavía siguen vigentes los ideales que originaron al socialismo: la justicia, la libertad, los hombres. Sigue vigente la degradación y destrucción a que nos condena el capitalismo, pero también el rechazo a convertirnos en la réplica de un suburbio norteamericano. En otros países el socialismo ha sido debilitado; aquí, como proyecto y realización, podría seguir teniendo futuro, si somos capaces de volverlo a pensar, de imaginar otros contenidos. Esto no es la moda. Es ir contra la corriente. También debemos enfrentarnos a los cultores de la muerte o de aquellos que sólo piensan en repetir las recetas de otros países. El desafío creativo es enorme. (¿Podremos?).

Es un desafío, además, donde están en juego nuestras vidas y la edificación del país. (¿Una sucursal norteamericana?) (¿Un país andino?) (¿Qué hacer con el Perú?) (¿Será posible el socialismo?).

Hasta ahora, entre 1980 y agosto de 1989, se han producido 17.000 muertes. Asesinato de propietarios, obreros, desempleados, campesinos. Todos tienen rostros y nombres aunque los ignoremos. Esto ha ocurrido en un país «democrático», con el silencio de la derecha pero también de la inacción de la izquierda. Muchos convertidos en espectadores. No sólo estamos frente a desafíos económicos, sino también frente a requerimientos éticos.

Ahora, muchos han separado política de ética. La eficacia ha pasado al centro. La necesidad de críticas al socialismo ha postergado el combate a la clase dominante. No sólo estamos ante un problema ideológico. Está de por medio también la incorporación de todos nosotros al orden establecido. Mientras el país se empobrecía de manera dramática, en la izquierda mejorábamos nuestras condiciones de vida. Durante los años de crisis, debo ad-

mitirlo, gracias a los centros y las fundaciones, nos fue muy bien y terminamos absorbidos por el más vulgar determinismo económico. Pero en el otro extremo quedaron los intelectuales empobrecidos, muchos de ellos provincianos, a veces cargados de resentimientos y odios.

En definitiva, lo que nos resultará más costoso es haber separado moral de cultura. Socialismo es crear otra moral. Otros valores.

A pesar de algunos intentos y ciertos personajes minoritarios, hemos vivido con el despliegue del autoritarismo y la muerte. La mayoría de los intelectuales y demasiados dirigentes políticos de izquierda, hemos perdido la capacidad de vivir y sentir la indignación. Supimos de tantos enfrentamientos como el de Molinos, en el que entre los subversivos no hubo presos, ni heridos, sólo 62 muertos de los que el MRTA sólo reconoce 42. Estas son ejecuciones. Nadie protestó, reclamó, denunció, se indignó. Esta es una pérdida de moral en la izquierda. Como éste hay muchos otros casos. Nos hemos acostumbrado a vivir así. Nadie se atreve a decir que hay gran cantidad de muertos, ejecutados inocentes por las fuerzas represivas. No se puede decir en público, sin romper y colocarse fuera del «orden democrático». Pero si no lo dicen todo empeora. Puedo decir todo esto con tranquilidad y sin miedo. No temo lo que me puedan hacer. No deberíamos aceptar el armamentismo que nos quieren imponer. También nos hemos acostumbrado a los crímenes del otro lado. En este clima no nos asombra que se quieran hacer proyectos de paz y desarrollo imponiendo el orden de las fuerzas armadas. Imposición de los dominadores.

No creo que haya que entusiasmar a los jóvenes con lo que ha sido nuestra generación. Todo lo contrario. Tal vez exagero. Pero el pensamiento crítico debe ejercerse sobre nosotros. Creo que algunos jóvenes, de cierta clase media, tienen un excesivo respeto por nosotros. No me excluyo de estas críticas, todo lo contrario. Ha ocurrido sin discutirse, pensarse y menos interrogarse. Espero que los jóvenes recuperen la capacidad de indignación.

Estos problemas ya han sido planteados, aunque sin éxito, en otros sitios y tiempos. Fue el caso de los populistas. Nombre para diversas corrientes que aparecieron en Rusia y otros países de Europa Oriental desde mediados del siglo pasado. Al principio enfrentados con Marx, quien luego admitió la posibilidad de otra vía al socialismo que no implicara la destrucción del mundo campesino. Hasta allí llegó. Los populistas, a su vez, se diversificaron y enfrentaron entre sí. Desde los legalistas hasta los que perfeccionaron la práctica del terror. No tuvieron una sola línea y son vigentes por los problemas que percibieron y las respuestas y polémicas que desarrollaron. Planteados los problemas siguieron presentes hasta cuando, tiempo después, se eliminaron todas estas discusiones con los muchos desaparecidos o muertos por el estalinismo.

En el Perú sólo hemos pensado en una tradición comunista, olvidando a quienes fueron derrotados pero que quizá planteaban caminos que pueden ser útiles para discutir. No buscar otra receta, hacernos una. En todos los campos. Insistir con toda nuestra imaginación. Hay que volver a lo esencial

del pensamiento crítico, lo que no siempre coincide con mostrarse digerible o hacer proyectos rentables. Es diferente pensar para las instituciones o para los sujetos.

El socialismo no debería ser confundido con una sola vía. Tampoco es un camino trazado. Después de los fracasos del estalinismo es un desafío para la creatividad. Estábamos demasiado acostumbrados a leer y repetir. Saber citar. Pero si se quiere tener futuro, ahora más que antes, es necesario desprenderse del temor a la creatividad. Reencontremos la dimensión utópica.

El socialismo en el Perú es un difícil encuentro entre el pasado y el futuro. Este es un país antiguo. Redescubrir las tradiciones más lejanas, pero para encontrarlas hay que pensar desde el futuro. No repetirlas. Al contrario. Encontrar nuevos caminos. Perder el temor al futuro. Renovar el estilo de pensar y actuar. Lo que resulta quizá imposible sin una ruptura con esos izquierdistas excesivamente ansiosos de poder, apenas interesados en lo que realmente sucede.

Sospecho que no hay tiempo indefinido. Desde el siglo xvi, las culturas andinas excluidas y combatidas han podido resistir, cambiar y continuar. Fueron derrotadas al terminar el siglo xviii. Desaparece entonces la aristocracia andina, se combate a la sociedad rural, se deporta y extermina a sus miembros. Sin embargo, subsistirá el mundo campesino. En el siglo xx nuevos enfrentamientos. Primero a principios de la década del 1920, después alrededor de 1960 y ahora. El capitalismo no necesita de ese mundo andino, lo ignora. Se propone desaparecerlo. Sobre todo ahora que tenemos nuevamente un discurso liberal, repetitivo y dirigido contra las formas de organización tradicionales. Dispone de instrumentos y posibilidades que antes no tenía.

Esto ha sucedido en otros lugares, pero aquí no es inevitable destruirlo.

Hay que proponer otro camino. Fue advertido por José María Arguedas, pero desde su muerte han transcurrido veinte años y nuestro desafío es cómo y de qué manera evitarlo. La respuesta no sólo está en un escritorio. Exigirá un cambio de vida. Lo que se proponía Arguedas en *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* no era el regreso al pasado sino la construcción de una nueva sociedad, donde:

Todo eso es para ganar plata. ¿Y cuando ya no haya la imprescindible urgencia de ganar plata? Se desmariconizará lo mariconizado por el comercio, también en la literatura, en la medicina, en la música, hasta en el modo en que la mujer se acerca al macho. Pruebas de eso, de lo renovado, de lo desvilecido encontré en Cuba. Pero lo intocado por la vanidad y el lucro está, como el sol, en algunas fiestas de los pueblos andinos del Perú. (José María Arguedas, *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*, p. 22, Lima, Editorial Horizonte, 1983).

Este fue un proyecto formulado hace veinte años y que ahora requiere que quienes se dedican al marxismo y las ciencias sociales continúen ese proyecto pensando en el futuro. Los científicos sociales no lo piensan hasta aho-

ra suficientemente. No hay que limitar el horizonte del pensamiento a cosas locales. Ese libro de *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*, en contra de lo que podía suponerse, no se refiere a problemas locales, sino que aborda el conjunto de la sociedad para incluir propuestas alternativas.

Fue hecho hace veinte años, repito. Sin embargo la izquierda no ha podido todavía responder a ese desafío. Tiene miedo ahora de enfrentar el futuro. En un país como éste, la revolución no sólo reclama reformas sino la formación de un nuevo tipo de sociedad. En el país se ha comenzado a discutir el lugar de los campesinos, colocándolos no sólo como anécdotas, sino pensados como protagonistas. Hay que discutir el poder, entonces no hay que discutir la producción y los mercados, sino también dónde está el poder, quiénes lo tienen y cómo llegar a él. Cuestionar el discurso liberal. Los jóvenes lo pueden hacer. Muchos somos viejos prematuros.

La derecha avanza en todos los terrenos. Quisieran estar listos militarmente. También dan la ilusión de un nuevo discurso. Un discurso en realidad cínico, que tiene tras suyo muchos muertos. Pero esa derecha sigue siendo una suma heterogénea de individuos con intereses particulares, muchas veces demasiado vinculados al exterior. Tampoco tienen sólo un proyecto. Por el contrario. Aparte de las discrepancias hasta ahora no asumen la construcción de una sola alternativa. Pero para ser admitidos esos izquierdistas, que frecuentan más las recepciones que las polémicas y cultivan los buenos modales, se visten a la medida. En otro lado de la ciudad, las marchas, los enfrentamientos callejeros, largos, agresivos, se han vuelto frecuentes. Reclaman respuestas urgentes ¿Las buscamos?

La cuestión se plantea sólo como el dilema entre quienes admiten la violencia y quienes optan por la vía legal. Así como hace falta una nueva alternativa, es necesario pensar el camino. Algunos creen que hay recetas ya establecidas y que apenas tienen que aplicarlas. Cuando las revoluciones han tenido éxito no ha sido así. Todo lo contrario, siempre han sido y serán excepcionales.

El socialismo en el poder comenzó sorpresivamente en 1917, hace sólo 70 años. Apareció apenas terminada la primera guerra mundial en un país y en un lugar que se suponía uno de los espacios más atrasados, donde no se produciría uno de esos cambios sustanciales. Sin embargo, allí surgió el socialismo que, años más tarde, después de la segunda guerra mundial, se expandiría a otros territorios, al Asia, al África. La empresa capitalista, en cambio, lleva ya algunos siglos de expansión. Las puertas al socialismo no están cerradas, pero se requiere pensar en otras vías. Una tercera, cuarta, quinta forma. Un socialismo construido sobre otras bases, que recoja también los sueños, las esperanzas, los deseos de la gente. Uno en que se dé cabida también a estas necesidades.

Se requiere de los intelectuales. Pero, insisto, lo lamentable es el desencuentro entre ellos y la militancia política. Aquí también hay una responsabilidad de quienes han estado demasiado preocupados por la lucha inmediata, la imposición de una secta, la disputa del poder minúsculo. Así se

envejece. Será muy difícil que estemos a la altura de las circunstancias, pero no todo está perdido. Pueden aparecer otros personajes. Además, ya tenemos hijos. Ojalá pierdan admiración y respeto esos jóvenes, y asuman lo que no ha podido ser hecho. Pasar cuarenta años en este país es haber hecho demasiadas transacciones, consentimientos, silencios, retrocesos. Domesticados.

Algunos imaginaron que los votos de izquierda les pertenecían. Pero las clases populares piensan, aunque no lo crean ellos. No dan cheques en blanco. Recordemos cómo fluctúan las votaciones. Los pobres no les pertenecen.

Pero el socialismo —insisto— exigirá para el futuro un cambio radical en el discurso. Revolución no es sinónimo sólo de violencia. Hace falta proponer una nueva sociedad alternativa. Ahora es un poco tarde. En toda revolución siempre hay un sector demasiado radical que aparece al final. Aquí el desarrollo de los acontecimientos ha sido diferente. Ha surgido primero y, no obstante empezar desde un sector reducido, ha conseguido seguir existiendo y hasta incrementar sus seguidores. Ha aparecido un sector demasiado radical, que ha derivado en el fanatismo, el sectarismo y el crimen. Ha conseguido funcionar y por lo menos tener un relativo éxito en ciertas regiones. Con el tiempo se ha ido tornando más sectario y su acción política ha derivado en una práctica contaminada con lo criminal. Son capaces de eliminar a dirigentes populares, como hace la derecha. ¡Qué horrible! ¡Esta gente que era de izquierda! Y los demás no se lo recriminan. Guardan silencio.

Aquí —como más o menos en otros espacios— no se puede predecir y anunciar el futuro. El futuro no está cerrado. Si doy esa impresión, me corrijo. No hay una receta. Tampoco un camino trazado, ni una alternativa definida. Hay que construirlo, resultado de los múltiples factores: la experiencia de la izquierda, los discursos del pasado, los nuevos problemas. Ahora, en el Perú, hay demasiadas posibilidades contrapuestas. Los enfrentamientos son más duros, con enormes costos de vidas, pero los caminos siguen apareciendo. No es frecuente, pero queda también la posibilidad de un socialismo masivo, revolucionario, pero sin asesinatos.

En estos momentos podemos dividir el espectro político del país básicamente en tres. Tenemos de un lado a la derecha, aglutinada y representada por el Fredemo, aparentemente homogéneo, en realidad con diversos intereses que pugnan en su interior. Tenemos también a Sendero Luminoso y al MRTA, uno transitando a la acción criminal y otro insuficientemente creativo y sin propuesta social. Está también la Izquierda Unida en el centro, entre uno y otro. Esta izquierda oficial, empeñada en participar en las elecciones y en los mecanismos tradicionales de poder, se aleja del movimiento popular, es étnica y culturalmente distante de las mayorías populares. No puede sentir como ellos y no los incorpora en los cargos dirigenciales. Pero no es tampoco homogénea. De una izquierda que hace unos años se pensaba todavía revolucionaria, se han ido desgajando y delimitando algunos sectores. Uno transita hacia la derecha o el Apra. Aparentemente la mayoría quiere persistir tercamente en el centro. Se empeña en las reformas. Muy pe-

gados a ellos hay también un sector, más pequeño, que quiere ser revolucionario, no criminal, que quiere remover las estructuras, no reformarlas, que empieza a plantearse el problema de la construcción de un socialismo original. Todavía no existe una alternativa revolucionaria diferente, cuajada. Requiere de esfuerzo, de creación, están allí sus elementos pero no puede crecer liderada por profesionales de clase media.

No repetir, crear otro tipo de dirigente. Dar cabida a otros sectores sociales y a los jóvenes. Ellos no deben seguir haciendo lo mismo, no pueden seguir pensando como hace veinte años. Las cosas han cambiado.

Hay quienes sienten su urgencia y quienes piensan que tienen tiempo. Es más, no es sólo un problema de tiempo. Hay también uno geográfico. Las posibilidades de acción política son diferentes según las regiones del país. Los problemas no se pueden pensar igual desde Lima, desde Ayacucho o la región central.

No se tome todo esto como una crítica por alguien —insisto— que se imagina por encima. Es en parte una autobiografía. Termino evitando ponerme como ejemplo de cualquier cosa. Lo cierto es que, como en otros sitios, hemos sido una intelectualidad muy numerosa, pero a la vez poco creativa. Incapaces de dar a nuestro propio país la posibilidad de un marxismo nuevo. Intelectuales y políticos ignoran el pasado, la historia, lo que han sido. Demasiado modernos. Incapaces de elaborar un proyecto. Insisto que mientras en muchos otros países latinoamericanos el socialismo ha sido destruido, aquí sigue vigente. Todavía. A pesar de estar arrinconado. La izquierda se divide. La mayoría, en estos momentos, parece derechizarse. Pero también está esa minoría que se radicaliza. Hay una posibilidad de izquierda en todo esto, pero debe tomar forma.

Muchas gracias a todos los amigos y desde luego, sobre todo, a quienes discrepan conmigo. Siempre mi estilo agresivo pero que no anula el cariño y el agradecimiento con todos ustedes, más aún con quienes más he discutido. Discrepar es otra manera de aproximarnos: y, desde luego, cuando acudieron a ayudarme no les interesó saber qué posición tenía en la cultura o en la política.

Un abrazo. ¡Qué buenos amigos!

Alberto Flores Galindo.

GLOSARIO

APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), movimiento político fundado por Víctor Raúl Haya de la Torre en 1924 en la ciudad de México con un programa anti-imperialista (véase Partido Aprista Peruano).

Acción Popular (AP), partido conservador fundado en 1956. Su dirigente más destacado ha sido Fernando Belaúnde Terry, dos veces presidente del Perú.

Basadre, Jorge, historiador peruano nacido en Tacna, su obra principal ha sido la *Historia de la República del Perú*.

Belaúnde Terry, Fernando, dirigente de Acción Popular y presidente electo en 1964; fue derrocado por un golpe militar en nombre de la «revolución peruana» en 1968. Fue reelegido en 1980 y gobernó hasta 1985.

Cáceres, general Andrés Avelino, militar que dirigió la resistencia de la población contra la invasión chilena. Fue presidente de 1886 a 1890.

García Pérez, Alan, dirigente aprista, elegido presidente en 1985.

Leguía, Augusto B., presidente constitucional del Perú entre 1908 y 1912, posteriormente actuó como dictador gobernando desde 1919 hasta 1930 durante el período llamado «oncenio».

Mayer, Dora, indigenista de origen alemán, fundó con Pedro Zulen la Asociación Pro Indígena en 1909.

MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru), organización político militar que se lanzó a la insurrección armada en 1984.

Odría, Manuel, general golpista que gobernó el Perú primero por medio de una Junta (1948-1950) y después haciéndose elegir (1950-1956).

Partido Aprista Peruano (PAP), originalmente llamado Partido Nacionalista Libertador en 1928 al requerirse una adscripción nacional a los partidos que se presentaran en las elecciones de 1930, en ese año comenzó ya a llamarse Partido Aprista. De ideología populista, fue puesto repetidas veces fuera de la ley. Llegó al poder por primera vez en 1985 con Alan García Pérez.

Piérola, Nicolás de, caudillo civil conservador. Ministro de Hacienda en 1869, combatió en la guerra con Chile. Fue presidente de 1895 a 1900. Fundó el Partido Demócrata.

Prado Ugarteche, Manuel, presidente del Perú de 1939 a 1945 y de 1956 a 1962.

Ravines, Eudocio, secretario del Partido Socialista fundado por Mariátegui que propició su conversión en Partido Comunista. Se involucró en la Guerra Civil española, aunque en 1941 adoptó una postura de extremo anticomunismo.

Riva Agüero, José de la, historiador e intelectual conservador perteneciente a una antigua familia aristocrática limeña. Fundador de la historia académica peruana.

Sendero Luminoso, nombre habitual del Partido Comunista del Perú, fundado en 1970 como escisión de una facción maoísta. Su lema «Por el sendero luminoso de José Carlos Mariátegui», dio origen al sobrenombre con el que se hicieron célebres al desencadenar la «guerra popular y prolongada» en 1980.

CRONOLOGÍA BÁSICA

1532. Francisco Pizarro apresa al inca Atahualpa e inicia la conquista del Perú.
1535. Fundación de Lima.
1542. Fundación del virreinato del Perú.
1569. Llega el virrey Francisco de Toledo, llamado el «organizador del Perú».
1572. Ejecución del último inca Túpac Amaru I.
1781. Rebelión del cacique Túpac Amaru II.
1821. José de San Martín proclama la independencia del Perú.
- 1872-1883. Guerra con Chile, pérdida territorial.
1894. Guerra civil entre el general Andrés Avelino Cáceres y el general Nicolás de Piérola.
- 1895-1919. La «República Aristocrática».
1908. Lucha por las ocho horas.
- 1919-1930. El «Oncenio» de Leguía.
1920. Reconocimiento legal de las comunidades indígenas (campesinas).
1924. Fundación de la Alianza Popular Revolucionaria Americana por Víctor Raúl Haya de la Torre.
1929. Fundación del Partido Socialista del Perú por José Carlos Mariátegui.

- 1933-1939. Presidencia del general Óscar R. Benavides implantada por el Congreso.
- 1939-1945. Gobierno de Manuel Prado.
1941. Guerra con Ecuador. Afianzamiento de control territorial de la región amazónica.
- 1945-1948. Gobierno de José Luis Bustamante y Rivero (Frente Democrático Nacional).
1948. Alzamiento aprista y golpe de estado.
- 1950-1956. Dictadura militar del general Odría.
1962. Se inicia actuación de grupos guerrilleros.
- 1963-1968. 1º gobierno del Arq. Fernando Belaúnde Terry.
1965. Derrota de grupos guerrilleros del MIR en el Cuzco.
- 1968-1980. Dictadura del «gobierno revolucionario de las Fuerzas armadas».
- 1980-1985. 2º gobierno del Arq. Fernando Belaúnde Terry.
1980. El PC del Perú (Sendero Luminoso) inicia la guerra popular y prolongada.
- 1985-1990. Gobierno del Dr. Alan García Pérez.
- 1990-1995. 1º Gobierno del Ingº Alberto Fujimori.
1991. Cae Abimael Guzmán, jefe de Sendero Luminoso.
- 1995-2000. 2º Gobierno del Ingº Alberto Fujimori.

ÍNDICE

Presentación	7
Datos biobibliográficos	13
Capítulo I. «Europa y el país de los incas: La utopía andina»	15
Capítulo II. «Los rostros de la plebe»	61
Capítulo III. «El horizonte utópico»	103
Capítulo IV. «Mariátegui y la III Internacional: El inicio de una polémica (Buenos Aires, 1929)».	145
Capítulo V. «La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú»	165
Capítulo VI. «Reencontremos la dimensión utópica»	195
Glosario	203
Cronología básica	205





Alberto Flores Galindo (1949-1990) fue un intelectual de izquierda y un historiador que, como dice Magdalena Chocano, «asumió los aportes del marxismo, pero para volcarlos en un proyecto creador que exigía la investigación constante». En los trabajos reunidos en este volumen se podrá apreciar su poderosa originalidad —tan alejada de la retórica de las izquierdas dogmáticas, como de la dependencia de las modas intelectuales europeas— y su preocupación por hacer de su trabajo un medio para comprender a su pueblo, y para ayudarlo a entenderse a sí mismo.

Sus escritos se ocupan del «pueblo» y de sus múltiples rostros: nos hablan de la utopía andina surgida como respuesta al cataclismo de la conquista, de los grupos plebeyos —bandidos, cimarrones, artesanos, esclavos— que conviven en las ciudades, de la nueva



utopía que nace con Mariátegui —que se enfrenta a la Komintern para buscar un camino autónomo para el socialismo—, de la violencia que desgarró el Perú de los años ochenta...

Una secuencia de averiguaciones históricas que culmina en ese admirable texto final, escrito

con la certeza de una muerte próxima, en que pide a los suyos —a todos los que en algún momento hemos compartido la esperanza de un mundo más justo— que «recuperemos la dimensión utópica» y nos esforcemos en construir un proyecto «que recoja también los sueños, las esperanzas, los deseos de la gente».

Este libro es una espléndida muestra del trabajo de un gran historiador y un ejemplo de cómo la historia puede llegar a ser una herramienta para la construcción del futuro.

966336-7



9 788484 322894