

HISTORIA E HISTORIA ORAL: VISIONES DEL LEVANTAMIENTO DE ATUSPARIA

William W. Stein G.

State University de Nueva York en Buffalo

Introducción

Deustua (1983: 224) señala que “los estudios sobre los movimientos campesinos del Perú moderno se encontraban todavía en la fase de la recopilación en el doble sentido de la palabra: es decir, como recopilación de información sobre los movimientos ocurridos y como reconstrucción de los sucesos”. En algunos casos, se presentan varios hechos con gran entusiasmo, “pero luego de leído, uno queda aún impreciso en lo que respecta a la lógica de los acontecimientos. Una explicación de esta carencia descansa en el hecho de que la reconstrucción de los sucesos sólo puede ser alcanzada desde la perspectiva de los grupos sociales dominantes... porque sólo ellos fueron los que tuvieron acceso a los medios de comunicación, a la información, la escritura. La reconstrucción de los movimientos campesinos, desde el punto de vista de los mismos campesinos, es una tarea mucho más compleja que demanda apelar a la tradición oral y a otros mecanismos y técnicas de recolección de información que no son los de uso común para el historiador”. Es aquí donde se nos abre el paso para situarnos detrás de la historia, es decir, a una historia tal como la que producen “los grupos sociales dominantes” para su propio consumo (y se puede añadir, para su propia producción y reproducción), con el propósito de arrebatarles a los campesinos su conciencia y su lógica, sus visiones propias de los movimientos sociales, en las que, si realmente no han jugado un rol dirigente conciente, lo han hecho por su participación masiva, la que ha dado lugar a acontecimientos bastante independientes del deseo de los instigadores y manipuladores de la elite.

En nuestro trato con los movimientos populares peruanos, debemos buscar caminos que nos sitúen más allá de las imágenes mestizo-criollas de los hechos si queremos evadir el callejón sin salida chauvinista, de lo que E. P. Thompson (1971: 76) llama “la espasmódica visión de la historia popular”, en la cual “la gente común puede difícilmente ser tomada como agentes históricos”, debido a que alega que se entrometen en la historia en “arranques compulsivos, en vez de en arranques de auto-sentido o auto-activantes”. En vez de excluir a las masas de hacer historia, él (ibid: 78-79) ofrece una perspectiva sobre la creatividad popular, en la cual las acciones sociales se legitiman cuando la gente cree “que están defendiendo derechos o costumbres tradicionales”, y se refieren a estas creencias populares como “la economía moral de los pobres”.

Sin embargo, en nuestra búsqueda de la visión del campesino, debemos tratar también de evitar las concepciones herméticas de movimientos populares, es decir, viéndolos como desconectados de o encerrados en la formación social y sus procesos. Deustua (1983: 225) añade al consejo metodológico ya señalado, la idea que “la historia de los movimientos campesinos es indisoluble de la historia rural, de la historia de la estructura agraria peruana, de la existencia de mercados regionales internos que componen el espacio nacional y, de la evolución de los ciclos y las fluctuaciones económicas más generales. Igualmente, la historia de los movimientos campesinos es indisoluble de otros fenómenos que ocurren totalmente al margen del mundo rural, pero cuyas repercusiones se dejan sentir en él... Así finalmente, la historia de los movimientos campesinos tampoco es indisoluble de la historia de corrientes ideológicas o de intelectuales cuya prédica tiene como tópico al campesino indígena peruano” el cual, recientemente, se refiere a la idea de la formación de la nacionalidad peruana.

Así la tarea es doble, nuestra responsabilidad se duplica. Debemos tomar *ambas*, la visión campesina y la totalidad socio-económica en la cual está inmersa, pero siempre teniendo en mente que la relación entre la conciencia social y las condiciones sociales es dialéctica y no mecánica; que mientras “el *último* factor determinante en la historia es la producción y reproducción de la vida real”. Engels (1975: 394 énfasis en el original) hasta que alcancemos esa “última instancia”, las condiciones y conciencia se producen y se reproducen unas a otras.

En este contexto teórico y metodológico, el propósito de este ensayo es explorar algunas de las diferencias existentes entre la historia y la historia oral de un movimiento popular, el Levantamiento de Atusparia de 1885, en el Callejón de Huaylas, para notar que mientras que los dos tipos de historia pueden ser estudiadas conjuntamente, una no es la simple extensión de la otra y para mostrar que ambos tienen sus propios usos sociales e ideológicos.

Campesinos

El hecho de comenzar a estudiar la “revolución campesina” sin estudiar la “sociedad campesina” podría compararse con el hecho de querer resolver un cálculo matemático sin tener conocimientos de álgebra y geometría. Los campesinados existen únicamente en sociedades estamentales o de clases, en las que las partes rurales y urbanas no sólo están enlazadas sino también compenetradas y se reproducen unas a otras. Por lo tanto, debemos concebir a las “sociedades campesinas” como “partes” de sistemas más complejos, incompletas en y por sí mismas; y debemos pensar similarmente en los “movimientos campesinos” como momentos de procesos sociales más complejos. En otras palabras, las “revoluciones campesinas”, deben verse en el contexto de “sociedades campesinas” y éstas por el contrario, en el contexto de sus formaciones sociales. Los campesinos son en sí, pequeños productores rurales cuyos productos, según los términos de Wolf (1966: 3-4, 10) “son transferidas a un grupo estandar de vida y como para distribuir el sobrante a grupos en sociedades que no cultivan pero a quienes hay que suministrarles debido a determinados bienes y servicios que ofrecen a cambio”. La administración de dicha “relación estructural asimétrica entre productores ...e inspectores” está “respaldada por el uso de la fuerza”.

La existencia campesina se basa en una identificación cuya infraestructura y superestructura consiste en la tierra, cosechas, ganado, operaciones de rutina, reciprocidades y rituales que han venido satisfaciendo la vida rural a través de ciclos anuales sucesivos; pero esta identidad se extiende también hacia formas de tributación a sectores no-campesinos, al igual que la diferencia y subordinación que la acompañan. Esta estructura socio-ecológica es una estructura de reproducción social simple, una repetición año tras año de condiciones invariables. Sin embargo, efectivamente las condiciones cambian: la temperatura y humedad varían, las pestes y plagas vienen y van, ocurren incidentes— por lo tanto no existen dos años idénticos; más aún, los gobernantes también cambian, algunos se vuelven más débiles y otros más fuertes, y algunos quieren más de parte de sus campesinados que otros. A pesar de esto, la economía moral campesina tiende a ser de reproducción simple; y se debe observar esto en la actividad de subsistencia, relaciones sociales y en lo ritual. Para la élite de la ciudad los receptores del tributo campesino; la reproducción social simple es necesaria para su propia reproducción; y esto es verdad, aún cuando, bajo condiciones de desarrollo económico, el movimiento de la economía de la élite se convierta en una economía de reproducción extendida, es decir, un cambio aumentativo en el modelo espiral, en vez del modelo circular de reproducción simple. En otras palabras, la élite debe esforzarse por

mantener a “sus” campesinos, para así mantener el flujo de excedentes provenientes del campo hacia la ciudad¹.

Marx (1979: 187) señaló que el insignificante modo de producción campesina tiende a aislar a la gente entre sí en sus minifundios; “Cada familia campesina es casi autosuficiente, ésta misma produce directamente la parte más importante de su consumo, y de este modo adquiere sus medios de vida, en mayor medida a través del intercambio con la naturaleza que en el intercambio con la sociedad”. En la medida que exista tan sólo una interconexión local entre [ellos], y la identidad de sus intereses no provoca ninguna comunidad, vínculos nacionales, ni una organización política entre ellos, éstos no forman una clase. Por lo tanto, son incapaces de hacer valer sus intereses de clases por sí mismos... No pueden representarse, tienen que ser representados”. Bartra (1978: 51-53, 75-76) ha ampliado la afirmación original de Marx: Porque “los campesinos forman una multitud de intereses particulares... sin superestructura política propia”, constituyen “un ejemplo vivo de sociedad civil no política”; y su modo de producción debe tener siempre “un carácter secundario y subordinado incluso en épocas en que el capital aún no domina al conjunto de la sociedad”; al campesinado le falta un sistema de clases porque “en su interior no surge una clase dominante que pueda someter a la sociedad entera”.

De esta manera, los campesinos tienden a depender de sectores no-campesinos en pueblos y ciudades para que les den dirección; y por esto, los “movimientos campesinos” sin participación y sin entradas por parte de esos otros sectores sociales son imposibilidades lógicas e históricas². En cualquier sociedad mayormente rural, así como lo fue el Perú hasta mediados del presente siglo³, la gente campesina que desea hacer valer su derecho a la justicia, dentro

1 Mi inspiración respecto a los conceptos de reproducción simple y extendida se encuentran en Marx (1967 I: 566, II: 394-395) quien dice: “Una reproducción simple, reproducción a la misma escala parece una abstracción, puesto que, por un lado la ausencia de toda acumulación o reproducción a escala extendida es una asunción en condiciones capitalistas, y por otro, las condiciones de producción no siguen siendo las mismas en los diferentes años (y esto se asume)”.

2 Este tema ha sido desarrollado más detalladamente en el análisis de diversos movimientos populares peruanos (Stein 1985), que aparecerá en una colección de artículos en “Ideology, Religion, and Revolution”, editado por Lonnie D. Kliever, para ser publicado en 1986, por el Washington Institute on Values in Public Policy, ton Institute on Values in Public Policy.

3 El asunto de si el Perú es o no un país rural es discutible. Véase el intercambio estimulante y esclarecedor entre Maletta (1978, 1979) y Aramburú (1979) para debate y referencias detallados.

de la estructura existente de poder, debe reclutar aliados de los sectores urbanos. Pero esto no es todo, para que la gente que desea hacer valer su autoridad y su derecho a la autoridad debe reclutar aliados de la parte rural de la sociedad. Para que los tributarios y cobradores, es decir, productores y sus parásitos establezcan una alianza, se crea una contradicción estructural que no puede perdurar. Dicha interacción, complementación y contradicción complejas se encuentran en el Levantamiento de Atusparia, en el cual los aliados rurales y urbanos lucharon —por un tiempo— contra la opresión.

Decir que los “movimientos campesinos” incluyen al sector urbano de alguna forma u otra y que, por lo menos en la mayoría de ellas, los elementos rurales y urbanos luchan juntos, no quiere decir que pueda existir entre ellos una identidad en intereses, en sus percepciones de opresión y su conciencia de las condiciones sociales, en la lógica de la revolución y en la realidad social. Más bien, los diferentes sectores sociales en dichos movimientos ven sus formaciones sociales, sus propósitos insurreccionarios, sus universos y proyectan sus esperanzas y sueños, según sus posiciones en las relaciones sociales de producción. En el caso del movimiento social a ser examinado aquí, se estructuran estas visiones diferentes, de hecho, coloreadas y realizadas por las separaciones lingüísticas y culturales, características de las poblaciones rurales y urbanas del Area Andina Central.

En el Callejón de Huaylas, en 1885, al igual que en otros lugares del Perú, Bolivia, y Ecuador, existieron dos tipos de personas: campesinos, llamados en aquellos tiempos “indios”, quienes cultivaban y pastoreaban para poder vivir, hablaban una lengua nativa, en este caso la variedad ancashina del quechua; vestían con ropa elegante, practicaban las costumbres rurales, socializaban relaciones de mercado (por ejemplo: las convertían en reciprocidades)⁴, y luchaban por una economía moral de reproducción simple; y los habitantes de la ciudad, a quienes se les denominaba “mestizo” y “criollos”, quienes hablaban español además del lenguaje campesino, sabían leer y escribir o eran semialfabetizados, poseían propiedades rurales de las cuales subsistían con la ayuda de sus clientes rurales, estaban comprometidos en el comercio, a menudo ejercían una profesión, conducían el gobierno local, acomodaban las relaciones sociales (por ejemplo: convertían las reciprocidades en ganancias), luchaban entre sí para dominar las estructuras de poder, locales y regionales y luchaban por una economía “amoral” de producción extendida, es decir, una mejora personal a expensas de otros. Los “mestizo-criollos” eran en relación a los “indios” su patrones en una variedad de relaciones sociales de clientelaje, que van desde serviles hasta servicios de diversos tipos;

4 Aquí amplió un poco la utilización de Lehmann de la “personalización de las relaciones comerciales”, en contraposición con la “comercialización de las relaciones familiares” de los campesinos y las familias capitalizadas de agricultores.

y los campesinos, por lo general, no participaban sin autorización de sus patrones urbanos, únicamente lo hacían en las rutinas de los ciclos rurales. Lo que separaba estos estamentos —difícilmente clases debido a la complejidad interno socio-económica de cada una— fue así como lo expresa Harth Terré (1977: 123) “un espíritu que se fraguó en las instituciones y gremios populares, más allá de las diferencias de color”⁵.

Si los mestizo-criollos e indios se hubieran visto diferentes a sí mismos y a sus ubicaciones en el universo de una manera diferente se podría señalar que sus visiones de revolución pudieron haber sido también diferente. Y en los movimientos sociales, donde el “folklore desde arriba” y “folklore desde abajo”⁶ no sólo se contrastan sino que se oponen activamente la una de la otra, las diferencias han sido notables. Los mestizo-criollos, han tendido, especialmente en el siglo XIX, pero no exclusivamente en esos tiempos⁷, a ver los disturbios rurales como hechos raros que tienen sus raíces en un mundo aparte: los surgimientos de una “guerra de castas” en las que los “indios” aspiraban a terminar con los “blancos” con el fin de restablecer *Tahuantinsuyo*, el nombre inca para su imperio previo a la conquista. Este tipo de folklore tiene poco o nada que hacer con la realidad, en primer lugar y como ya se ha señalado anteriormente, las diferencias estamentales no tienen nada que hacer con el color, ya que en las poblaciones andinas se han vuelto biológicamente mixtas en los últimos cuatro siglos y medio; y en segundo lugar, el concepto de “Tahuantinsuyo” tiene muy poco significado para la gente rural⁸, a menos

5 La distinción entre estas dos categorías sociales ha sido simplificada demasiado para propósito de exposición en éste. Painter (1981: 35-48) en su estudio de un distrito Aymara en el extremo sur del Perú, señala que mientras que la gente del campo comúnmente distingue y nombre las categorías campo y ciudad, existe una tercera, una categoría sin nombre a la que él llama “pueblo Aymara”. Esto se aplica igualmente al distrito Quechua de Huaraz.

6 Estoy siguiendo en éste la utilización del etnólogo húngaro Fejos (sin información: 4-5, 8-9), quien define a los campesinos húngaros como “un estrato sujeto, excluido del poder y forzado a la periferia de la sociedad”, como un “paisano”. El define el “folklore” como “una subcultura autónoma” que se desarrolla “en oposición a la cultura de la sociedad más amplia”. Puede tomar la forma de “oficial” cuando es utilizada para manipulaciones políticas “desde arriba”, o puede representar una auto-determinación cuando fluye libremente “desde abajo”. Existen paralelos instructivos que pueden aplicarse al Perú.

7 La intranquilidad campesina ha sido, y es menos rara que la visión de las élites. Este no es de ninguna manera un tema extinto, como por ejemplo, en el punto de vista del reciente movimiento social en la parte sur del Perú compuesto por “delincuentes subversivos” empleados por “agencias extranjeras”. Pese a que el contenido ha cambiado, durante el último siglo, la estructura irreal de pensamiento, aparentemente, no lo ha hecho.

8 Y, en el Quechua de Ancash, donde la palabra para el número cuatro es *chusku*, y no “tahua”, ¡éste significa aún menos!

que lo hayan aprendido de gente urbana en cuyo folklore encaja perfectamente. Burga y Flores Galindo (1984: 97) notan que la “frase “guerra de castas” se origina en “una imagen mitificada de la historia peruana” de los sectores dominantes y ellos la emplean “para designar a cualquier protesta o movimiento indígena contra la opresión de los gamonales; culpaban a los campesinos... de querer exterminar a la raza blanca y de querer construir una sociedad exclusivamente de/y para los indígenas”. Estos autores (ibid: 107-108) señalan, más aún, que durante la segunda década de este siglo, se presentó y se debatió en el parlamento un proyecto para cambiar el nombre del Perú a “Tahuantinsuyo”, esto fue una acción demagógica de un gamonal y no de un campesino.

Mientras que las elites han estado proyectando dicho folklore desde arriba, e inclusive ha sido “utilizado como reivindicación gaseosa en los sindicatos” (Claverías 1978: 168-169) en movimientos campesinos más contemporáneos, los campesinos han tendido a ver sus luchas sociales en términos de la liberación de la opresión fiscal, recuperación de propiedades que les fueron quitadas por piraterías legales o ilegales, y/o afirmaciones de derechos civiles y humanos. Se pueden apreciar buenas ilustraciones de los contrastes entre estas diferentes visiones en el trabajo de Kapsoli (1984: 28-30) que trata sobre las luchas sociales en el sur del Perú a inicios de 1920, donde se reproducen los puntos de vista de los sectores sociales dominantes y del campesinado. En la ciudad de Puno en 1922, por ejemplo, un diario publicó esta denuncia:

Se ha formado la institución de *El Tahuantinsuyo* bajo formas y bases que indudablemente son inmejorables. Pero ¡Oh engaño! Se comete en su nombre toda clase de ignominias. Los delegados son criminales avezados, como el que hoy capitanea a la indiada de Huancané, Carlos Condorena, reo por varios homicidios. Y está inculcando en el indio la errónea creencia de que matando a los blancos podrá apoderarse de las propiedades y repartirse todas las tierras del altiplano y que al desalojar a los mistis se debe arrazar cuanto exista, pues, no es de ellos, sino de los indios.

Otro diario puneño publicó el informe de una comisión que investigaba un movimiento efectuado en 1928:

Los millares de indios sublevados tuvieron como factor de sugestión la nefasta y absurda pretensión de querer restaurar situaciones y costumbres del Tahuantinsuyo.

Y un diario limeño publicó que un tal Juan Mackay infromó en una conferencia en Cajamarca en 1924 que:

Los indios quieren barrer por completo a los blancos, a quienes miran como a enemigos naturales, como mira el gorrión al gavilán, impulsados por la idea de poder restablecer el antiguo Imperio de Tahuantinsuyo.

¿Pero que visiones tenían los propios campesinos de dichos eventos? En un libro de Erasmo Roca, publicado en 1935 (y citado por Kapsoli: *ibid*), existe una declaración que representa al sector rural:

A los indios les han hecho creer que van a recuperar todas las tierras que pertenecieron a sus antepasados y que ellos son los únicos que tienen derecho sobre dichas tierras por ser descendientes de los Incas.

Mientras, pero de manera más simple y más acertadamente se publicó esta manifestación en un periódico indigenista limeño en 1921:

Queremos educarnos y educar a nuestros hijos. Necesitamos “escuelas y más escuelas hasta en los últimos rincones de nuestros ayllus”. Queremos garantías para nosotros y nuestras propiedades. Queremos que las autoridades nos oigan y nos atiendan. Queremos vida higiénica para asegurar nuestra salud. Necesitamos más médicos y medicamentos y prohibición del expendio del alcohol.

Las visiones campesinas están condicionadas por más que los requerimientos de la vida material. Una reciente investigación etnológica andina ha aclarado la rica vida espiritual de la gente andina. Etnohistóricamente hablando, Castelli (1978: 202) dice “Siendo los pueblos prehispánicos andinos esencialmente agrícolas... era vital el régimen de lluvias y fenómenos atmosféricos en general”, para que “se le dedicara especial atención a las divinidades reguladoras de estos elementos. La cosmovisión de los pobladores de estas regiones... era concebida de una manera específica, la divinidad actuaba con personalidad sobrehumana sobre las fuerzas de la naturaleza”.

En la cosmología sincrética de la época post-conquista, algunas continuidades están relacionadas a la persistencia de infraestructura, es decir, una existencia agraria continuada y su identificación con el territorio, dependencia de los ciclos anuales de sucesión, y la confianza en las reciprocidades socio-económicas. En un pasaje clave, Urbano (1982: 66-67) señala: “El discurso mítico andino contemporáneo no es ajeno a las tradiciones cristianas implantadas por el catolicismo español de los siglos pasados. Hasta el conocido héroe Inkarrí actúa y habla con gestos y palabras que, a veces, recuerdan las gestas judeocristianas”. Pero son también “otras tradiciones orales o ciclos míticos andinos en que los héroes son los cerros, montañas, ríos, lagos, lagunas y otros espacios andinos. En realidad, el espacio vivo de los Andes es tanto o más importante para los ciclos míticos que los héroes o personajes

descritos como personas. Bajo este aspecto son particularmente importantes los ciclos míticos relacionados con los orígenes de los pueblos o comunidades andinos... [M]uchos de esos ciclos, construidos con materiales de origen diferente, tanto cristianos como andinos, constituyen un excelente ejemplo de la capacidad lógica de ordenar el mundo y las cosas en función de las características andinas y de la 'racionalidad' que preside la vida cotidiana".

Los mitos campesinos andinos proyectan una imagen cíclica de órdenes mundiales sucesivos iniciados por cataclismos. Silverblatt (1982: 38-39) sugiere que el contraste entre orden y desorden, la última posiblemente "no orden" o "antiorden", es de igual o mayor prominencia en el pensamiento andino que aquel entre bien y mal: donde los conquistadores españoles invasores "encontraban al Diablo detrás de cada roca y brujas debajo de cada cama... la cosmología andina no comprendía una noción del Mal, ni su encarnación en un ser satánico... Por el contrario, uno de los principios que moldeaba su filosofía involucraba una visión del universo en la que se percibían fuerzas de oposición que eran recíprocas y complementarias, necesarias ambas para la reproducción de la sociedad". Hocquenghem (1984: 157), comentando los efectos de la conquista señala que "el caos se institucionalizó y dura ya 450 años, mientras que la gente andina luchó para que se restablezca el orden". Añade: "Es necesario sobre todo reconocer que el regreso al pasado es una utopía, que el cambio no significa el restablecimiento del orden andino; y utilizamos con cierta reserva hoy día la palabra 'orden andino'. En realidad, el orden que los Indios quisieron restablecer varias veces era el que permitía la reproducción de su sociedad agraria. Estaba basado en el respecto a una autoridad absoluta, inspirado por un pensamiento autoritario de una lógica dialéctica implacable, aplicada a regular todo, proteger todo, preservar todo, garantizar todo, reproducir todo. En este marco terriblemente conservador, el pensamiento de cada uno, tiende a cristalizarse, congelarse, aniquilarse. El orden andino se nos presenta actualmente y desde el exterior como represivo, suprime al individuo y niega la realidad". Así, la noción de un campesino que desea una reproducción social simple encaja dentro de nuestra comprensión actual del razonamiento andino y deberá tomar algún grado de prioridad en el análisis de la racionalidad de movimientos sociales andinos.

La Historia del Movimiento de Atusparia

El movimiento cuyo nombre se origina en el de su líder campesino, Pedro Pablo Atusparia, surgió en el Callejón de Huaylas y se difundió a las regiones aledañas. Comenzó el 3 de marzo de 1885, cuando masas de campesinos provenientes de los flancos de los cerros ubicados a ambos lados del valle de Huaraz bajaron de sus caseríos para aplastar el centro urbano. Pronto el ejército campesino se lanzó sobre el valle para tomar otros pueblos, Carhuaz, Yungay y Caraz, y en unas pocas semanas tuvo a la región entera bajo

su control. El gobierno central en Lima, agobiado por la crisis económica y por la guerra civil en todo el país, titubeó durante más de un mes. Finalmente, mandó una fuerza de infantería, caballería y artillería para reimponer su propio orden. Los campesinos, armados con hondas, garrotes (cachiporras, palos), lanzas y unos pocos rifles y escopetas, no estaban preparados como para enfrentar cañones; y el 3 de mayo, durante una de las más importantes fiestas religiosas del año, las tropas del gobierno sacaron de Huaraz a los insurgentes. Las fuerzas rebeldes del flanco este del valle aceptaron la amnistía, mientras que aquellos del flanco oeste optaron por seguir la lucha en forma de acciones guerrilleras, las cuales, al final, degeneraron en vandalismo social. Finalmente, el líder de las fuerzas insurgentes restantes, un minero campesino de las alturas de la cadena de montañas occidental cuyo nombre era Pedro Celestino Cochachin, fue capturado y ejecutado a finales de Setiembre. El movimiento involucraba a toda la población, de una gran y densamente poblada cuenca andina, tanto rural como urbana. No logró expandirse más allá de esta región como movimiento popular, pero estuvo claramente ligado a la guerra civil, lucha de mayores proporciones por poder y privilegios que ocurrió en el marco de la grave crisis que sucedió a la Guerra del Pacífico, 1879-1883, y que tuvo su origen en la polarización de dos fuerzas con intereses diferentes: aquellos que liderados por el presidente titular, el General Miguel Iglesias, que había sido patrocinado por las fuerzas de ocupación chilenas en Lima, habían buscado la paz con los chilenos a fin de promover la recuperación económica; y aquellos que, liderados por el héroe de guerra, el General Andrés Avelino Cáceres, que deseaban continuar la lucha contra la ocupación, ya sea para sacar del país a los chilenos o para obtener condiciones de paz más favorables⁹.

Ideológicamente, para aquellos peruanos que eran más concientes de los intereses y aspiraciones nacionales, la facción Cacerista representaba más que el simple deseo de evitar concesiones a los chilenos; era un enrolamiento populista de diferentes estratos, socio-económicos, con bases urbanas y rurales, en contra del monopolio de la tierra y la dominación por parte del sector comercial de exportadores que se estaba desarrollando rápidamente. La resistencia a la ocupación chilena era una parte de esta misma oposición social, ya que eran los exportadores los que deseaban que continuara "todo igual"; sin embargo el campesinado fue incorporado a la lucha porque Cáceres"[s]e vió

9 Este relato resumido del movimiento se basa en la consulta de los siguientes trabajos: Alvarez-Brun (1970: 199-208), Antúnez de Mayolo (1957), Basadre (1947: 244-248), Klaiber (1977a: 58-67) y Ponte González (1945: 83-101). Reyna (1932) y Meza (1928) son autoridades más antiguas. Trabajos recientes realizados por Alba Herrera (1985), Reina Loli (1969) y Valladares y Piel (1977) ofrecen una perspectiva más crítica respecto a la versión que he preparado para un ensayo comparativo acerca de los movimientos populares peruanos (Stein 1985) al redactar la síntesis presentada aquí.

forzado a recurrir a [las guerrillas indígenas] para la resistencia, frente a la imposibilidad de formar un verdadero ejército regular que hiciera frente, por sí sólo, al ejército invasor” (Robles Mendoza 1984: 199).

El movimiento del Departamento de Ancash se asemeja en varios aspectos a los movimientos de otras zonas del Perú. Spalding (1977: 33-34) analiza una serie de luchas en los Andes del sur entre 1866 y 1925 que siguieron un patrón común: “La causa inmediata de las revueltas era usualmente una exacción nueva y honerosa tales como una obligación en trabajo o el establecimiento de un impuesto por cabeza de ganado. Pero las revueltas fueron también una respuesta a las presiones que comprimían a los pequeños propietarios de tierras y a los grupos más bajos de las ciudades provincianas. El proceso de concentración de tierra afectó la entera estructura de la sociedad rural. Los más pequeños propietarios y los habitantes de los pueblos fueron reducidos a la condición de trabajadores sin tierra o casi sin tierra. Las propiedades de los pueblos comunales fueron comprimidas al apropiarse las haciendas de sus tierras... La ruralización de la sierra sur significó no sólo la concentración de tierra sino también la declinación de la ciudad local en tanto los mercados devinieron una cuestión de transacciones directas entre los más grandes hacendados y las casas exportadoras al extranjero”. De esta manera puede señalarse que estaba teniendo lugar una lucha socio-económica detrás de los que superficialmente podría aparecer como una lucha política. Durante la guerra civil en los andes del norte, luego de haberse ido los chilenos, iban y venían bandas armadas de fuerzas irregulares que algunas veces actuaban como soldados y otros como bandidos; en relación a esto Flores Marin y Aranda de los Ríos (1984: 135-136) dicen: “[A] establecerse el Gobierno Regenerador de Iglesias, las montoneras caceristas asolaban el departamento [de Cajamarca], en un enfrentamiento abierto y sin cuartel con las autoridades establecidas. Los pueblos y ciudades cambiaban de mano cada día y en algunas de ellas se establecían dos autoridades políticas que representaban a cada uno de los bandos en pugna”. Las diversas facciones, pequeños y medianos terratenientes, grandes hacendados y comerciantes. se tenían unos a otros pero algunas veces luchaban juntos: “En estas alianzas y rivalidades se involucró toda la población y los que en un día fueron leales compañeros se convertían de pronto en encarnizados enemigos”. Un análisis del trabajo de Reina Loli (1979: 29-43, 198) acerca del Callejón de Huaylas durante aquellos tiempos revela el mismo patrón de ocupación y re-ocupación por parte de las fuerzas contendoras.

Por esto, el movimiento de Atusparia debe considerarse como uno en el que el la respuesta anti-fiscal campesina surgió con resistencia a la pérdida de riqueza y poder del pequeño y mediano terrateniente urbano y del comerciante local que estaba experimentando una constricción en el comercio

y donde *tanto* los sectores urbanos *como* rurales, estaban siendo afectados por un declive local. Por supuesto, el clientelaje puede trabajar en contra de una lucha social, tal como se puede apreciar en el movimiento de Rumi Maqui de 1915 en el sur, donde, según Ramos Zambrano (1985: 35) la acción fracasó debido a que “los hacendados se encontraban debidamente informados, gracias a algunos de sus colonos y pastores que por un lado aparentaban colaborar con la insurrección, y por el otro eran fieles a sus patrones”. Sin embargo, en el caso del movimiento de Atusparia, parecería que esta misma red de información fue utilizada para establecer alianzas y fomentar confrontaciones con las autoridades iglesistas. También parece que la mayor parte del sector urbano de Ancash tendía a considerar al General Cáceres no sólo como héroe que crearía o re-crearía la utopía en la que los pequeños terratenientes, comerciantes y profesionales urbanos podrían prosperar, más aún, es probable que los patrones urbanos informaron así a sus clientes rurales mediante mensajes que, por supuesto, significaran algo para la gente campesina.

A fin de entender lo que sucedió en el Callejón de Huaylas en 1885, es necesario examinar más detalladamente la estructura del poder y el clientelaje locales. En esta sociedad servil, los campesinos eran pequeños agricultores y pastores, la mayor parte de ellos micro-propietarios, que vivían en comunidades rurales y completaban su producción doméstica como clientes de sus patrones de la ciudad en una variedad de formas más o menos serviles: como trabajadores pagados con dinero o productos, como aparceros como pagadores de una renta por medio de su trabajo a los propietarios a cambio de parcelas de tierra (es decir, colonos), o como otros tipos de socios serviles en una relación de reciprocidad asimétrica. Muchos campesinos se embarcaron en el comercio a pequeña escala, con el excedente de sus producciones y unos pocos se las ingeniaron para extender sus operaciones al punto de tener sus propios clientes y criados campesinos.

Como sector socialmente diferenciado, los campesinos apoyaron y sirvieron en otras formas a los intereses y necesidades de la elite de gente de la ciudad: abastecía al sector urbano de mano de obra, la cual era utilizada por los habitantes de la ciudad para la producción de artículos a ser vendidos en mercados regionales y nacionales; y proveían a la gente de la ciudad de bienes y servicios para el consumo de estos últimos. Trabajaban como peones para la agricultura, cargadores, empleados domésticos, mensajeros, muchachos de servicio, amas, vigilantes, barrenderos, proveedores, y para todo servicio e incluso como ladrones de ganado, invasores en las luchas perpetuas con los propietarios, habitantes de la ciudad, y como soldados irregulares en las luchas fraccionarias de la élite. El sector rural como conjunto rendía tributo a su ciudad en dos formas principales: impuestos pagados en efectivo y productos y trabajo de mita en obras públicas. La élite de la ciudad es-

taba segmentada en los propietarios de propiedades pequeñas, medianas y grandes, condiciones que inusualmente estaban combinadas con actividades a uno u otro nivel de la red comercial y/o la práctica de la profesión. Muchos de ellos ocupaban oficinas del gobierno, como personas asignadas a nivel regional o nacional, en cargos que no eran necesariamente remunerados pero que ofrecían posibilidades para generar ingreso. Las relaciones con clientes rurales, en términos de la capacitación de las élites para proveer protección y obtener servicios, variaban de acuerdo a sus ocupaciones y posiciones dentro de la estructura de poder local. Los habitantes de la ciudad entendían quechua, de hecho preferían hablarlo en casa antes que el español. También participaban, hasta cierto punto, en la cultura rural, especialmente en sus diversiones gratas, rituales religiosos y tradición local (por ejemplo, rituales de adivinación, de curación). Aún así, ellos se consideraban bastante superiores a la “indiada”, en masa de gente “sucía”, “ignorante”, “bruta” y “salvaje” que habitaba en el campo y hacía trabajos forzados para su sustento.

El propio Atusparia, originario de Marián, una pequeña comunidad cerca a Huaraz, era un campesino y artesano originario que trabajaba en la tintorería de un mestizo huaracino. En 1885, se hizo cargo de la oficina del alcalde pedáneo, posición líder en una organización multi-comunitaria de líderes llamada varáyoq, un grupo de aproximadamente 40 hombres importantes dentro de la división parroquial y política del distrito huaracino, conocido como La restauración uno de los dos barrios fiscales y rituales. El sistema varáyoq, establecido por el Virrey Toledo en el siglo XVI, era toda la administración local, dejada al campesinado peruano después de la revolución de Túpac Amaru en 1780-81, cuando la élite andina nativa, ya bien criollizada, fue forzada a fusionarse con la población andina mestiza-criolla. Los varáyoq eran asignados anualmente y se les encargaba la supervisión de trabajos públicos comunales en sus respectivos barrios: la construcción y mantenimiento de caminos, puentes, edificios públicos, iglesias, santuarios y cruces. Hasta la caída de las estructuras de poder locales, después de la mitad del presente siglo, ellos supervisaban las labores de mita hechas en beneficio de la aristocracia urbana; y antes de que la contribución personal del campesino fuera finalmente abolida al final del siglo pasado, ellos lo recaudaban para la administración local, la cual, entonces lo compartía con el gobierno central de Lima. La autoridad de los varáyoq era ampliamente válida en su función básica de dirigir los proyectos hidráulicos para la irrigación de campos y prados y en sus responsabilidades concernientes a la conducción de la ronda anual de fiestas y otros rituales religiosos.

La revuelta de 1885 en Huaraz estalló en el contexto de una protesta campesina en contra de la recolección de la contribución personal ordenada

por el Prefecto del Presidente Iglesias en Huaraz, impuesto que de acuerdo a Alba Herrera (1985: 40) había sido recaudado pocos meses antes por una montonera de caceristas del norte que habían ocupado Huaraz durante un tiempo en 1884¹⁰. Después de que la región había sido ocupada por fuerzas del gobierno central, Iglesias nombró un nuevo Prefecto, Francisco J. Noriega, quien llegó a Huaraz en noviembre de 1884 y comenzó a idear nuevos métodos para incrementar los ingresos. Entre tales medidas estaban los incrementos en el servicio de mita y en la contribución personal del sector rural, los derechos de licencia, certificados de trabajo y tarifas para la reenumeración de las casas en el sector urbano. Noriega también se dedicó a la tarea de recuperar varias piezas de propiedad del Estado que habían sido robadas por personas de la localidad durante la confusión del tiempo de guerra, puede enfatizarse que estas personas eran a no dudar influyentes dentro de la estructura de poder local¹¹.

Debe señalarse que a medida que la situación insurreccionaria maduraba a finales de 1884 y principios de 1885, tanto los sectores rurales como los urbanos de Huaraz fueron afectados por los esfuerzos renovados del gobierno de Iglesias para obtener riquezas de la región. Más aún, el General Iglesias era una figura poco popular por haber liderado el partido pacifista y por haber firmado el tratado de paz con Chile, el cual cedía territorio y rentas; mientras que el General Cáceres era no solamente un héroe de la resistencia sino que cuestionaba activamente la legitimidad de un gobierno "impuesto por la astucia y las bayonetas chilenas" (Cáceres 1973: 273). La imagen populista de Cáceres era un punto fuerte para la gente de la ciudad; en el sector rural

10 El líder de estas fuerzas irregulares caceristas fue José Mercedes Puga, representante de una familia gamonal cuya rivalidad con otra familia gamonal de la cual el Presidente Iglesias era miembro, fue notoria. Según Reina Loli (1979: 36-37), Puga rechazó el Tratado de Ancón de Iglesias y "marchó hacia Huaraz en junio de 1884". Después de un combate en "Junio 29, en que fue derrotado Vargas Quintanilla", el Prefecto iglesista, "fue nombrado Prefecto Pedro Porturas que reconoció la autoridad de Cáceres. Más, como Puga tuvo que regresar al Norte, desocupó con sus fuerzas Huaraz, volviendo Vargas Quintanilla, quien a su vez fue reemplazado por el nuevo Prefecto Coronel Francisco Noriega".

11 Algunas de estas influyentes personas locales seguramente habrían estado cultivando un sentimiento negativo en relación al Presidente Iglesias durante por lo menos dos años, desde el tiempo en que él comenzó a interferir en las relaciones locales, como lo informó Palma (1984: 230-231) en 1882: "El General Iglesias ha puesto el dedo en la llaga pasando al Doctor don Bruno Bueno, Prefecto de Huaraz, un oficial que le prohíbe seguir imponiendo cupos y contribuciones a los pueblos del departamento de Ancash por pretexto de guerra que no se hace. En buen romance, dice Iglesias que don Bruno Bueno esquilmá a los vecinos en provecho propio y que maldito si emplea un real en gasto de interés público". Don Bruno, por supuesto, no se habría embarcado en sus aventuras fiscales sin el apoyo de por lo menos una facción local poderosa.

es posible que su imagen haya sido algo más. Es bastante probable que en la región del Mantaro se le diera un carácter rural. Según las memorias de la esposa de Cáceres (Moreno de Cáceres 1974: 46-47)¹², fue así como se le recibió en el pueblo de Pucará:

Al llegar a este simpático pueblo, nos hicieron una magnífica recepción, a la usanza del antiguo imperio del Sol. Se acercaban lindas comparsas de indios lujosamente vestidos; venían alrededor nuestro bailando, cantando y arrojando mixtura de fragantes pétalos sobre nuestras cabezas y sobre el suelo que pisábamos. Una india cogía las bridas de nuestros caballos, mientras las otras seguían danzando y prorrumpían en estruendos: “¡Viva mamá grande! ¡Viva el tayta!” Algunos de los indios estaban disfrazados y enmascarados, dando fuetazos en el aire y todos vestían con originalidad y lujo. Otros de ellos se habían colocado sobre las cabezas y hombros, pieles de fieras, águilas, etc., que inspiraban algún temor. Para saludarnos, quería de rodillas besarnos las manos. Para los indios, Cáceres era la reencarnación del Inca; por eso se postraban delante de él; pero a Cáceres no le gustaba este tributo y les decía: “Un hombre nunca debe ponerse de rodillas delante de otro, levántate”. Ellos, sin embargo, insistían, llamándole “Tayta” con tanto cariño, que lo conmovían.

Además un informe chileno reproducido por Kapsoli (1984: 109-110) describe de manera similar la recepción hecha a Cáceres:

Los indios lo consideran ser superior. Se descubran desde que la divisan y se arrodillan en su presencia. A cada cual le habla en su lengua natural y les asegura que defenderá sus chozas y que nadie tocará sus llamas y sus carneros. Los pueblos anuncian con anticipación su pase. Lo acogen con repiques de campana, cohetes y toques de bombos, tamboril y cuerno. A su llegada bailan danzas con música de arpa, guitarra y violín. Cantan los huaynos o canciones de guerra. Las mujeres le presentan sus niños y es para ellos timbre de gloria que el Taita toque la cabeza de sus *guaguas*. El *Inca* encargado de protegerlos contra los blancos.

Kapsoli (1977, 1982) califica el Levantamiento de Atusparia como un movimiento anti-fiscal; nombre muy acertado ya que el proceso de masa fue producto de una respuesta rural a las exacciones fiscales y de otros tipos. Sin embargo, ésta es también una excesiva simplificación, ya que nos permite pasar por alto tanto las conexiones del movimiento en procesos históricos más amplios como las transformaciones secuenciales. El análisis hecho por Gonzales (sin fecha: 21) de la Rebelión de Bustamante proporciona ayuda para superar esta dificultad al señalar, en relación al sur del Perú que: “A pe-

12 A las memorias de Cáceres (1973) le falta singularmente referencias a su imagen rural.

sar de que Bustamante tenía un compromiso social, su rebelión también obedecía a una causa política. Bustamante era un liberal y apoyaba la dictadura del General Mariano Ignacio Prado, el cual había tomado el poder en 1866 y había supervisado la redacción de una nueva constitución liberal. En 1867 la oposición a Prado y a la nueva constitución tomó la forma de una exitosa revolución que estuvo centrada en las ciudades sureñas de Arequipa, Puno y Cuzco. No hay duda con respecto a que Bustamante buscó reprimir a la oposición de Prado en Puno, transformando una rebelión anti-impuestos, meramente local, en un movimiento político de mayores proporciones”. Gonzales (ibid: 26) añade, “En este sentido, a pesar de sus pretensiones humanitarias, él no era distinto a otros miembros de la élite regional”¹³. De manera similar, el Levantamiento de Atusparia fue transformado en un momento de la guerra civil entre Cáceres e Iglesias. Estaría demasiado cerca la visión “espasmódica” de la historia, anteriormente señalada, el no apreciar las posibilidades de las maneras en las que el campesinado de Ancash pudo haber aprehendido este conflicto en su alianza con la propia élite regional. Es legítimo preguntarse qué imagen de Cáceres pudo ser proyectada al sector rural por esta élite.

En algún momento de las semanas previas al inicio del Levantamiento, llegó al Prefecto una petición firmada con X por Atusparia y otro varáyoq (eran campesinos analfabetos). En términos muy educados solicitaban reducciones en la contribución personal y el servicio de mita para que la gente del sector rural pudiera atender a sus cultivos; esta petición tuvo que haber sido preparada por un residente, o residentes de Huaraz que supieran leer y escribir. El Prefecto, no sin fundamentos, al sospechar una alianza entre los adeptos subversivos de Cáceres en la ciudad y el sector rural (o, en realidad, instigadores de la intranquilidad rural), ordenó el arresto de Atusparia, y encontró que ya estaba en la cárcel por rechazar cumplir con los onerosos requerimientos de mita. Atusparia fue azotado para forzarlo a revelar los nombres de aquellos que habían preparado la petición, y se le cortó las trenzas. Cuando aparecieron otros varáyoq para protestar por este tratamiento a su líder, fueron sometidos al mismo abuso. Entonces, masas de campesinos se unieron a una protesta mayor y, finalmente, formaron un iracundo ejército de miles de personas. Luego de que nerviosas tropas de la guarnición de Huaraz les dispararon, tomaron la ciudad. Es probable que se previera este resultado, quizás incluso fue preparado con anticipación. Aparentemente, Atusparia y Cocha-chin se conocían desde hacía un tiempo antes de que estallara la revuelta, y éste último había amontonado dinamita en sus minas. También es probable que tanto el Prefecto como los líderes campesinos fueron conducidos a este enfrentamiento por la facción cacerista, la cual tenía mucha fuerza en Huaraz.

13 Le estoy agradecido a Michael J. Gonzales por permitirme citar este material inédito.

Las fuerzas del gobierno enviadas por Iglesias, al mando del nuevo Prefecto José Iraola y el comandante de tropa Manuel Callirgos tomaron a fines de abril la ciudad de Yungay la cual estaba en manos de los insurgentes. Después de sostener sangrientas batallas, en las cuales las fuerzas campesinas fueron repelidas, las tropas expedicionarias marcharon hacia Huaraz entrando en ella el 3 de mayo mientras se celebraba el día del Señor de la Soledad. Klaiber (1977b: 106) considera como “una ironía fatalista” del movimiento, el hecho “que su desenlace sangriento fuera la... gran fiesta indígena”, una celebración que Marzal (1983: 75) califica como una de las varias “grandes devociones populares” con “un carácter inter-étnico”; en otras palabras, el comandante de la expedición fue muy atinado al elegir atacar en uno de los momentos rituales más importantes del ciclo anual, el cual coincide con el período en que la gente finaliza una cosecha y se alista para una nueva siembra, y también una ocasión en la que la gente rural y urbana rinden culto en común. Según Manuel Reina Loli (información personal citada en Klaiber 1977b: 106-107), Atusparia sabía que las fuerzas del gobierno estaban avanzando, pero pese a ello “quería que los indios tuvieran la procesión tradicional, precisamente para calmarlos como una medida preparativa para la batalla venidera... Además, Atusparia vió la procesión como un recurso para frenar un nuevo saqueo de la ciudad por los indígenas”. En realidad, en ese día no hubo ni batalla sangrienta ni saqueo: las tropas del gobierno entraron en la ciudad encontrando solamente una resistencia simbólica. De los campesinos se puede decir que, al detenerse a rendir culto en medio de la lucha social, fueron desarmados por su incapacidad para hacer una revolución sin la reproducción de las condiciones de su propia existencia. Sin embargo, el movimiento ya había fracasado antes de que las fuerzas del gobierno retomaran Huaraz; sus aliados mestizo-criollos ya habían desaparecido cuando percibieron que la amenaza de la revolución social parecía mucho peor que la sujeción al gobierno de Iglesias. Atusparia, herido en uno de los ataques infructuosos a Yungay, fue salvado del pelotón de fusilamiento por ciudadanos huaracinos agradecidos cuyas propiedades había salvado del saqueo y destrucción. La Guardia Urbana, compuesta por un núcleo de partidarios de Iglesias, la cual había sido expulsada de Yungay por los insurgentes cuando sus municiones se terminaron, volvió a tomar cuerpo y con la ayuda de muchos ex-aliados urbanos de los campesinos apoyaron a las tropas gubernamentales para capturar a Cochachin, quien compartía el liderazgo con Atusparia y quien se negó a hacer la paz. Cochachin tenía una misión del General Cáceres y esperando refuerzos de éste último, continuó luchando lo mejor que pudo, pero finalmente fue vencido, capturado y ejecutado (rápidamente, antes que pudiera hablar). En abril, el Prefecto Iraola abolió la contribución personal, pero cuando Cáceres, después de expulsar de Lima a Iglesias en diciembre de 1885, fue elegido Presidente por el voto popular en 1886, Iraola sucumbió a la continua

crisis fiscal y volvió a implantarlo. Atusparia murió en 1887 y la ciudad de Huaraz le tributó un magnífico funeral.

Respecto al campesinado peruano, Klaiber (1977b: 94) observa que “[e]s difícil captar el punto de vista indígena en la época republicana, principalmente porque su condición de analfabetos no les permitía escribir su propia historia”. Es así que nos encontramos ante una serie de historias de movimientos campesinos escritas *por* mestizos y criollos *para* mestizos y criollos, en las cuales las visiones, ideas y consciencia campesinas han sido omitidas, disfrazadas o distorsionadas. Las élites urbanas del Perú de hace un siglo fueron simplemente incapaces de formarse una imagen realista de “sus” masas rurales; y su incapacidad estuvo divorciada de su deseo, ya que ésta estaba enraizada en el carácter de su inserción en la economía política de su país. No es que estos sectores predominantes y sus seguidores urbanos, *no* desearan comprender a las masas sino que *no podían*. Robles Mendoza (1984: 202) enfoca este dilema a una escala nacional cuando describe la sorpresa con la que las fuerzas de ocupación chilenas y las élites peruanas vieron las habilidades campesinas en la Guerra del Pacífico:

El ingenio y la capacidad creativa del campesino peruano demostrada durante la resistencia ante la invasión chilena es un capítulo admirable, por la variedad de sus técnicas y por el uso de sus armas. Supera con demasía las expectativas de los inspiradores de las guerrillas. Pero también casuó sorpresa al ejército de ocupación, en tanto suponían de los indios, docilidad y sumisión ante el poderío de sus fuerzas, frente a una masa inerte, ignorante y aislado casi por completo del resto del país oficial. Subestimado en su real capacidad y en la inmensa potencialidad, tanto por sus connacionales, como por los invasores, la masa india se presentaba en la escena política como un elemento fuera de contienda.

En el caso del levantamiento de Atusparia, el trabajo más importante —hasta la aparición de libro de Alba Herrera (1985) el cual substituye apropiadamente a todos los aportes previos a la historia del movimiento— ha sido el de Reyna (1932), organizado en la forma de una novela pero basado en la historia oral que este investigador recopiló personalmente en Huaraz y distritos durante la década de 1920, y en la lectura de los periódicos limeños de 1885. Este estudio está inspirado por un indigenismo exhuberante pero, sin embargo, no puede distinguir claramente entre las diferentes visiones de los sectores rural y urbano, no es crítico en la aceptación de sus fuentes. Meza (1928) también entrevistó en Huaraz a personas que recordaban los sucesos de 1885, pero su trabajo está más imbuido con los puntos de vista mestizo-criollos. Otros historiadores (como Basadre 1947, 1969; Alvarez-Brun 1970) han basado sus breves relatos en estas fuentes tempranas y en la investigación de archivos periodísticos. El problema es, como se señalará en forma detalla-

da en la siguiente parte de este ensayo, que la historia oral no debe ser utilizada como historia sin crítica alguna; y, aunque la prensa de 1885 parece informar libremente los eventos de Ancash (después de un período anterior de censura gubernamental), parafraseando una advertencia de Lenin (1965: 505), esta “libertad” significó nada más y nada menos que la compra de los diarios, la compra de escritores, y la compra de la opinión pública, todo en beneficio de los sectores élites. Los periodistas confiaron en los informes de la élite provenientes del Callejón de Huaylas, sus propias imágenes del campesinado peruano, y el uso político particular de estos contenidos en favor de una política editorial específica (por ejemplo, iglesismo, cacerismo, periolismo).

Según algunos informes breves de los diarios de 1885, Atusparia era llamado “Rey Inca” por sus seguidores campesinos¹⁴. En uno de estos informes, en un editorial de *El Nacional* (18 de mayo de 1885), se da la siguiente descripción:

Pedro Atusparia, *el rey inca*, de que hablan las narraciones, es indígena, nacido en Huaraz; tiene 45 años de edad, estatura baja, constitución débil, escaso bigote, sin trenza; aspecto humilde, vestido como los demás de su raza en el lugar y que conserva, no obstante su posición oficial; habla castellano y quichua. Ha servido de dependiente en la tintorería de don Manuel Alzamora en Huaraz.

Se titula *Delegado de la Prefectura*; y, aunque no sabe leer ni escribir, visa todos los documentos que expiden todas las autoridades locales por cuyo territorio pasa. Su secretario es un mestizo de Carhuás, de apellido Verguez. En el hecho, la autoridad del Delegado es superior a la del Prefecto (Dr. Mosquera); y en varias ocasiones lo ha hecho efectivo con solemnidad estrepitosa.

Atusparia no es de la tela de los restauradores de imperios, ni se le ha ocurrido ser el fundador de una dinastía. Cuando se ha dicho de él a este respecto, no pasa de novela. Tiene, sí, buen juicio natural y se manifiesta celoso por la justicia.

Según la conversación que tuvo con persona que nos lo ha narrado, Atusparia cree que los indios sufren injustamente y desea que se remedie su situación, haciendo prácticas, para ellos, en sus personas y propiedades, las garantías a que todos los peruanos tienen derecho. Por esto, y para llegar a un acuerdo que asegure esas garantías, se ha puesto él a la cabeza del movimiento. Y, en efecto, los indios le respetan y obedecen.

14 Alba Herrera (1985: 195-196) ha recopilado una serie de extractos de periódicos en lo que se hace referencia a Atusparia en diversas maneras tales como “Rey” de sus “indios”.

Pero Atusparia no aprueba ni tolera ningún desorden. A los que los han cometido, los reprende asperamente y los acusa de manchar su justa causa con excesos reprobados, robos, matanzas, etc.; les pronostica mayores males, si no se corrijen; y los amonesta a volver sobre sus pasos, reconociendo a sus patrones y cumpliendo sus deberes lo mismo que antes. Les hace entender que, hasta no pagar por completo lo que adeudan, no les es lícito separarse de aquellos, ni exigirles aumento de jornal, añadiéndoles que cuando hayan cancelado sus deudas, podrán pedir otro prest [sic] en proporción a sus tareas.

Proclama que lo que él se propone es procurar que los gobiernen autoridades protectoras; pues las que han tenido no han hecho más que empobrecerlos y humillarlos; que él y los que lo acompañan no tienen otro propósito sino el bien del país, sin fijarse en ningún caudillo, y que todos deben pedir consejo a sus patrones para llegar a buen término. Declara, finalmente, que conseguido esto, él como todos, volverá a sus antiguas ocupaciones.

En cuanto a los que han emigrado de sus pueblos por haberse opuesto al movimiento o por temor a los indios, Atusparia procura tranquilizar a sus familias, y les asegura que nada tienen que temer; que todos pueden volver tranquilos a sus hogares. Proclama que se ha hecho bien en perseguir y matar a los ladrones; pero que la gente decente o instruida de los pueblos debe ser la que gobierne.

Cuando llegó a Carhuás, el 16 de Marzo, estaban ahí 8,000 indios saqueando la población. Atusparia detuvo en el centro de la plaza a unos indios que llevaban una mesa, y de pie sobre ella, habló a las turbas en términos durísimos, reprobándoles lo que hacían; ordenándoles que en el acto cesaran en sus tropelías; y amenazándoles con traer de Huaraz gente para contenerlos y aplicarlos severísimos castigos, en caso contrario. Los indios todos obedecieron al momento.

Si leemos a través de las elucubraciones ideológicas de la élite de este informe, surge la estructura del clientelaje subyacente. Pero más que ello es un enunciado poco creíble de la utopía campesina de simple reproducción social. En cuanto a Atusparia como "Rey Inca", es posible que las masas rurales de Ancash le confirieran algunas de las cualidades de Inkarrí¹⁵, pero las referen-

15 Inkarrí, un héroe de la cultura andina, mesías o redentor, es la imagen mítica de un gobernante que ha sido decapitado, pero le está creciendo otra cabeza, y que, cuando esté completo, reestablecerá el orden en un nuevo mundo. Pease (1973: 70-71, 74) ha investigado la transformación del héroe solar, que fundó la ciudad del Cuzco, en una deidad subterránea, mesiánica, pero encuentra que Inkarrí no es el Sol, sino el hijo del Sol. Para mayores debates sobre este tema, véase Ortiz Rescaniere (1973) y la recopilación de Ossio (1973).

cias a él como “un restaurador del antiguo imperio” —incluso una negación de tal índole, como en este caso— representan intromisiones periodísticas de una ideología ajena al campesinado. Reyna (1932: 37-38, 55-56) incorpora esta ideología de restauración Ina en su libro, pero va demasiado lejos al poner ideas en las mentes campesinas las cuales simplemente no pudieron existir. Es posible que aquellos mestizos cuyos nombres aparecen en el registro, como por ejemplo el periodista radical Luis Felipe Montestruque quien actuó como escriba de Atusparia hasta que éste fue muerto en un ataque a Yungay cuando Iraola y Callirgos ocuparon la ciudad, y Manuel Mosquera, un reconocido partidario activo de Cáceres, quien fue nombrado Prefecto Revolucionario de Ancash, quizás diseminaron esas ideas para el consumo de las élites; sin embargo, sus mensajes al campesinado, para ser entendidos, tendrían que haber sido formulados en términos con los cuales estaban familiarizados es decir el contenido del mito campesino, y no la ideología mestizo-criollo. Estas personas y muchos otros residentes de Huaraz., los cuales seguramente estuvieron involucrados en el movimiento, al igual que el propio Cáceres, eran intermediarios mestizos que podían funcionar en los dos mundos, aquél de las élites urbanas y el de las masas campesinas; también pudieron manipular dos visiones utópicas, una de reforma política urbana encabezada por el héroe nacional y otra de re-creación milenaria del orden al mando de un héroe mítico.

Historia e historia oral

En su análisis de la Guerra Campesina Alemana de 1525, Bücking (1979: 168) nota la ausencia de registros históricos en los cuales se señalen programas campesinos, “propuestas racionales para alternativas sociales sistemáticas”. Esto también sucede en el Levantamiento de Atusparia. De hecho, quizás éste no tuvo un programa racional debido a que el movimiento se ajusta al modelo de Quijano (1979: 52-53) de “movimientos pre-políticos [que] no se propusieron de manera directa la modificación de la estructura profunda de poder en la sociedad en que participaban”, y que, “[e]n su generalidad, persiguieron propósitos difusamente discernibles, o finalidades concretas vinculadas con la situación real sólo de manera completamente segmentaria, tangencial, o indirectamente y por implicación”. No obstante, tal como Bücking (1979: 168) sugiere, además de la “incapacidad campesina para proponer sus propias propuestas racionales... [otra] razón que explica el pobre estado de los programas campesinos que quedan se relaciona con el resultado de la Guerra Campesina en sí. Ni los campesinos conquistados ni la victoriosa clase alta quisieron conservar las ideas sociales de los campesinos para la posteridad. Para los líderes campesinos y sus camaradas viajeros, esos programas bien planeados fueron evidencias incriminatorias, o sea algo que había que destruir”.

¿Qué es lo que queda del movimiento Atusparia en la consciencia campesina hoy —un siglo después cuando éste ya no está al alcance de la memoria viviente y debe ser aprehendido a través de la literatura oral? En 1977 tuve oportunidad de examinar algunos fragmentos de esta historia oral del Levantamiento de Atusparia que quedaron en la ciudad de Huaraz y alrededores, en la forma de 38 entrevistas a personas que fueron capaces de decir algo sobre el movimiento. Las primeras 15 fueron recopiladas por José Sotelo Ibaceta, quien fue lo suficientemente generoso como para compartir con mi persona estas notas de campo; y otras 23 más que fueron recopiladas en el lugar por Tomás Camino Sánchez, bajo la dirección de Florence E. Babb quien era mi compañero de investigaciones en aquél entonces. Muchas otras personas se negaron a hablar sobre el movimiento, o negaron conocerlo, en un clima de temor, duda y sospecha estructurado principalmente para que el gobierno peruano usara al movimiento como propaganda para su “Revolución Peruana”. La consciencia del peligro del no estar de acuerdo con la “línea” oficial tomaron nuestros esfuerzos de investigación en una amenaza. Si en 1977 la gente fue intimidada, ¿qué es lo que sentiría casi una década después ante el proyecto de revelar lo que sabe acerca de su propia tradición “revolucionaria”, incluso sin comprender plenamente las consecuencias que acarrearía el hecho de que el aparato represivo del estado usara dicha información en su contra, y como suele suceder en el Tercer Mundo, el aparato represivo estatal adopta cada vez un carácter más transnacional? Por esta razón, no revelaré las identidades de nuestros informantes y simplemente citaré las entrevistas en series, No. 1-38¹⁶.

Si los periódicos de 1885 presentan problemas de elucubraciones ideológicas densas que hay que penetrar, los materiales de la historia oral también ofrecen otras dificultades en su interpretación. Por cierto, en el prólogo a su presentación se puede decir que estos materiales no pueden ser utilizados como historia, formalmente hablando, puesto que están plagados de imágenes borrosas, anacronismos y contradicciones lógicas. Algunos ejemplos sobre las causas del Levantamiento de Atusparia servirán como ilustración:

Nº 1: La gente se levantó por el motivo que lo apresaron a sus jefes como era el Alcalde Pedáneo. Hubo muchos abusos por parte de los hacendados del lugar.

Nº 4: Atusparia se levantó en sublevación por muchos abusos de las autoridades y luchó por la liberación de la raza indígena, por no ser explotado por los terratenientes, y mucha exigencia en los trabajos de carretera como Ley Vial.

16 He editado los extractos, de alguna manera, para eliminar el material repetitivo y superar incoherencias. No incluyo los resultados de mis propios esfuerzos para recopilar la historia oral. Estos son fútiles en la Provincia de Huaraz, pero tuve más suerte en la Provincia de Carhuaz, lo cual se informa en Stein (1978, 1982).

Nº 7: Se levantó la gente por el motivo de que le cortaron las trenzas. Me contaron de que mucha gente se juntaron y fueron a atacar al Prefecto.

Nº 10: Para ese tiempo había subido el precio de la sal, del azúcar y otros alimentos. Además también subió el precio del pago de la contribución personal. Por eso se levantaron.

Nº 34: Yo no se tanto de eso, pero seguro que era impuesto. Ese asunto habría sido porque en ese tiempo, sabes, impuesto como ahora.

Nº 37: En Huaraz las autoridades obligaron que la gente campesina debía pagar impuestos a Pedro Pablo. No le gustó y vino a protestar a Huaraz. Entonces le cortaron sus trenzas y le castigaron. Saliendo su comunicó con su compadra Uchcu Pedro [Cochachín] y se empezaron a movilizar y entraron a Huaraz.

Nº 38: La gente se sublevó porque al campesinado querían llevárselo a otros países como Chile.

La imagen de Atusparia que aparece en nuestras entrevistas va más allá de lo que conocemos desde historia hasta un héroe folklórico; y, pese a la imagen histórica del hombre que perdió la confianza de su gente, tal como lo veremos en lo que queda por decir, en la historia oral no hay ninguna evidencia de ella:

Nº 10: Atusparia fue el Alcalde Pedáneo y como sabía hablar bien y siempre defendía a los que de su raza, siempre reclamaba cuando veía que cometían mucho abuso las autoridades principales.

Nº 12: Pedro Pablo fue un hombre que le gustaba mucho orden. Por eso que la sublevación no le gustó la forma del saqueo y la matanza.

Nº 16: A mí me contaron que Atusparia era un hombre inteligente, cruzado con blancos, y por lo tanto salió bien inteligente y fue elegido autoridad en Marián.

Nº 27: Atusparia era un hombre chico, quien hizo ganar la guerra. Así dijeron, así hablaron... Cuando fue invitado en la mesa, dijo: "Yo no se comer con trinchí [tenedor], pero tengo cinco trinchis. Y así empezaba a comer con los dedos de su mano, y seguro comía agarrando la comida con su mano.

Nº 38: Atusparia tenía un temperamento bien formado a pesar de que no sabía leer ni escribir. Era bien decidido. El decía: "Cuando no gano esta guerra no seré hombre". Con sólo piedras y huaracas pudo vencer a los cachacos.

La mayoría de las versiones históricas sostienen que Atusparia perdió popularidad en el sector rural debido a su “traición” a la causa en virtud de su servicio a mestizos, y quizás, por implicación, debido a su propia supervivencia a lo largo de los eventos de 1885 —que indudablemente representan un fracaso indígena para enfrentarse con los hechos rurales del clientelaje— y finalmente, fue envenenado en un banquete al cual fue invitado por los mayores de su región rural. Este relato parece tener sus orígenes en el trabajo de Reyna (1932: 89), en un pasaje en el cual, después de ofrecer chicha a los cuatro vientos y entonar, “Apu Huascarán, Apu Wilcanota, Pachantera mama. Cochatera mama”, bebe el brebaje envenenado y muere¹⁷. Sin embargo, existen relatos alternativos: Un informante me dijo que la muerte de Atusparia fue causa por el tífus¹⁸. De hecho, es probable que en 1887 las disputas sectarias plagaran la ciudad y el campo de la región de Huaraz, tal como será aclarado posteriormente, pero en nuestras entrevistas no hay indicios de que Atusparia se ganó la enemistad del sector rural, éstas más bien nos ofrecen la imagen de un Atusparia odiado por los “blancos”, es decir, la población mestiza-criolla de Huaraz:

Nº 9: [Después del levantamiento,] Atusparia vivió en su estancia pero comenzó a ser mal visto por los hacendados a causa de que comenzó a averiguar y solicitaba sus títulos de propiedad. Y es por esta razón que lo envenenaron en papel lo cual cayó enfermo, lo que se supone que contra su vida le habían aplicado alguna inyección, y así murió lentamente.

Nº 10: Mi abuelo me dijo que pasada la sublevación el Presidente Cáceres lo mandó [a Atusparia] llamar a Lima y le dijo que por las buenas acciones que había hecho le quiso premiar. Al decirle que se fuera a Lima con toda su familia y que le iba a proporcionar trabajo, pero más cuando llegó a Huaraz en una chichería le dieron un brebaje, lo cual lo encontraron muerto. La gente había dicho que había muerte con cólico y así muerto lo trasladaron a Marián donde se realizó un velorio y el entierro como por cuenta del Estado.

17 La antigua oración tendría, por supuesto, poco significado para el campesinado de Ancash. Reyna (1932: 96) relata la historia de la muerte de Atusparia por envenenamiento con referencia a una comunicación de Manuel Ceferino, el hijo de Atusparia y uno de los principales informantes de Reyna, que vivía en el Callao y fue el niño que Atusparia dejó con Cáceres, quien le dijo a Reyna “que acompañó en sus últimos momentos a su madre y que ésta al morir le dijo como revelándole un gran secreto: ‘Los indios lo envenenaron a tu padre... Si tu no te vas... también te matarán’”.

18 Don Fortunato Guardia García me dió esta versión en una entrevista en Carhuaz el 17 de mayo de 1977.

Nº 12: En Ocapampa de Huaraz le dieron veneno [a Atusparia] y le dió un dolor de estómago. Este veneno le dieron los blancos de Huaraz. El bebió.

Dos extractos más extensos de nuestras entrevistas ilustran bastante bien la lógica campesina de la sublevación y una visión introspectiva (es decir, “folklore desde abajo”) de las acogedoras virtudes de la vida campesina, su sencillez, estabilidad y modestia, y el modelo campesino de una economía moral de reproducción simple:

Nº 18: En la Revolución participó toda la gente, o sea mejor dicho todo Ancash... La razón fue la subida de precios que nosotros no debemos aceptar. Este problema sucedió en el gobierno de Ramón Castilla... Los precios subían mucho en las que se sentía mucho. Pobreza. Entonces Atusparia aconsejó a toda la gente que se levantaron. Todos en masa, diendo que no debemos aceptar esta alza, ya que también subió el precio de la sal... La reunión lo hicieron de noche sin avisar a nadie y acordaron llevar escondido en la paja garrotes, cuchillos, hondas. La gente se reunió de todas partes para poder renovarse. Entonces como esa vez había solamente Guardias Azules [Guardia Urbana], los campesinos atacaron con sus palos pegándoles a los Guardias aunque sus balas mataban, pero mataban muy poco. Pero como la gente atacaba por todas partes los Guardias ya no pudieron, y como eran pocos perdieron. Los campesinos les pegaron con sus palos como a perros. Entonces se sentó por un mes a Prefecto Atusparia, pero como había mucha política le dieron su bocado. Pero antes dijo que los indígenas y los blancos no le deberían tenerse odio, ya que él que hace todo esto no son los blancos sino el gobierno, y es a quien nosotros debemos atacar. Debemos cambiar el gobierno porque no sirve. Por ese motivo se levantó. Y entonces cuando Atusparia estaba vivo, el gobierno dijo que lo trajeran a su palacio, pero Atusparia estaba vivo, el gobierno dijo que lo trajeran a su palacio, pero Atusparia no llegó a Lima ya que por el camino le dieron su bocado los que le odiaban, diciendo que si iba a Lima iba a ser diputado, ya que Atusparia era considerado como un sabio y hacía muchas cosas buenas. Pero él no sabía ni firmar ni leer, El no sabía nada. Sólo era un hombre activo y quería la igualdad entre los blancos e indígenas a pesar de que los indígenas querían matar a todos los blancos. Pero él no aceptó, diciendo que ellos no tenían la culpa. El que tiene la culpa es el gobierno y debemos cambiarlo. Entonces el gobierno dijo que no lo maten y que lo trigan vivo, pero no llegó ya que le dieron su bocado y murió.

Nº 28: Atusparia fue de Marián. Como anteriormente le policia a las personas para que hagan limpieza, lo apresaron a él para que haga limpieza. El no obedió. Se puso rebelde diciendo: “Yo no tengo porqué barrer las casas ajenas. ¿Porqué ustedes no barren mi casa? ¿Para qué yo voy a barrer aquí? Lo tuvieron arrastrado 24 horas y cuando cum-

plió le dijeron: “Toma la escoba, haz la limpieza”. Entonces el hombre dijo: “Caracho, no. Entonces vayan a barrer mi casa, porque yo en mi casa barro y así es que yo no puedo aquí barrer. Para esto en mi casa hacen la limpieza mis hijos, mi mujer”. Entonces los soldados dijeron: “¿Qué vamos a hacer con él? ¿Qué tal si lo llevamos a la Prefectura?” A donde Atusparia dijo: “Señor, cómo voy a barrer las casa de las gentes si ni siquiera barro en mi casa? Yo no puedo”. Entonces, como no pudieron hacerle barrer dijeron: “¿Qué cosa vamos a hacer? Si ustedes lo han castigado las 24 horas, entonces ya no se puede. Mejor suéltelo, pero ¿qué tal si le quitamos las trenzas? Se las quitaron. Y después de salir de eso recorrió esta banda y la otra banda diciendo que a todos nosotros nos van a hacer así. Bueno, mejor vamos a entrar una huelga. Así dijo a las gentes toditos. Todos se han entrado en el pueblo con su caja y flauta. Carajo, se escapó el Prefecto. Entonces él con su caja y flauta entró a la Prefectura diciendo: “¿Dónde está el señor Prefecto? A ver que salga ahora que lo necesito”. Pero no estuvo, no hubo nadie. Y entonces, bueno, todas las gentes habían dicho: “Quédate con la plaza. Nosotros estamos aquí”. Ellos ya entraron y se quedaron. Después le hicieron ver a Atusparia la cama del Prefecto y todos los catres. Entonces él dijo: “Yo no puedo dormir en esa cama. Para mi busquen mi piel de carnero y mi jega”. Entonces los soldados obedientes se lo buscaron. Entonces se puso a dormir hasta mientras que llegue otro Prefecto, y cuando llegó el nuevo Prefecto le felicitó a Atusparia, dándole las gracias. Ya él salió. Se fue y no se quien fue Presidente en aquel tiempo, pero él lo mandó llamar a Atusparia diciendo: “¿A ver qué clase de gente es? Lo voy a conocer”. Había ido muy famoso. Le hizo banquete y le dijeron que se siente. Le pusieron en la mesa su tenedor y comida. Entonces él dijo: “Señor, para mi pongan un kunku [una pieza de mobiliario rural utilizado como taburete]. Y entonces dijo: “Y yo no se comer con trinchí y voy a comer a mano”. Entonces así salió pues, y a él le dieron pues una garantía para que siempre dirigiera a los indígenas.

Atusparia, de hecho, sí se entrevistó con el Presidente electo Cáceres en Lima, meses después que ocurrió el Levantamiento, y muy probablemente en recompensa por sus servicios a la causa cacerista. Los informes periodísticos de la reunión entre los dos hombres serán reproducidos y luego discutidos, en conclusión, a fin de señalar algunos de los principales contrastes entre la historia y la historia oral. Los primeros relatos aparecieron el 1º de junio de 1886; he aquí lo que dijo El Nacional:

El indígena don Pedro Atusparia, Alcalde ordinario y jefe de los numerosos indios, que después de derrotar a las fuerzas iglesistas madadas por el coronel Noriega, implantó el orden constitucional en el departamento de Ancash, vistió hoy al General Cáceres.

Atusparia es un hombre de cuarenta años, viste chaqueta y chaleco de tela ordinaria con botonadura amarilla, pantalón corto de bayeta, con chicotillo, y sombrero faldón de lana. Su fisonomía revela en él, al indio de pura raza su pelo es rebelde, su frente estrecha, su color cobrizo, su mirada vaga, su sonrisa indolente; habla poco y se limita a contestar las preguntas que se le dirijen, saben leer y escribir, pero no habla el español.

“Vengo, le dijo al General, a saludarte y ver con mis ojos tu exaltación al mando supremo de la República, porque el retardo ha hecho nacer en nosotros la idea de que acaso fueras traicionado. La numerosa raza indígena de que yo ha sido el jefe, te llama su padre y su salvador, y nunca escatimará eu sangre para defenderte”.

En seguida hizo una lijera narración de sus combates, y dijo que si después de los encuentros de Quillo [la ruta a Casma a Yungay de la fuerza expedicionaria] con las fuerzas iglesistas no hubiese caído herido y prisionero en poder de estos, le habría sido fácil derrotar los novecientos hombres de Iraola y Callirgos.

Dijo también que cuando el General paso a Huamachuco, las autoridades no se habían ocupado de hacerlos comprender lo que era la guerra exterior, que de otro modo habríanse levantado en un día miles de rejoneros.

Habló de la contribución personal y pidió que fuesen rebajadas. Y por último se lamentó de los fusilamientos y asesinatos cometidos en su raza.

El General Cáceres, con la benevolencia que le es peculiar, escuchó al indio Atusparia con atención y diferencia. Le ofreció que las contribuciones serían rebajadas y que estas servirían para el fomento de las escuelas y de los jueces, y concluyó manifestándole los buenos deseos de que estaba animado para propender al mejoramiento de todas las clases sociales.

Atusparia ofreció al General dejar en su poder a su hijo menos, de nueve años, como prenda de su fidelidad perpetua y par que “a su sombra crezca, imitando sus virtudes”. En toda la conversación hablaron solo en quechua, tanto el General como Atusparia.

En un editorial de *El Perú* se publicó un relato algo diferente, también el 1º de junio, el cual brinda más detalles y sugiere con mucho mayor énfasis que Atusparia representaba al campesinado de Huaraz; éste relato fue reimpresso por *El Comercio*, el 2 de junio:

Cúmprenos dar cuenta de un hecho cuyo trascendencia y cuyo valor intrínseco son mucho mayor de lo que, por su simple apariencia pudiera juzgarse. Se trata nada menos que de una de las calidades que más peso pueden colocar en la balanza social; de uno de los elementos que debe siempre tomarse en preferente consideración, cuando se trata de compulsar lo que han de servir para establecer las bases, verdaderamente sólidas, de la regeneración nacional en el porvenir. Nos referimos a la raza indígena pura, que, como se verá, comienza a solvertir que puede tomar alguna influencia en el movimiento político del territorio que le sirve de patria.

Una conferencia muy significativa ha tenido lugar hoy entre el señor General Cáceres y el indio Pedro Atusparia, jefe de las comunidades de indios de Huaraz:

No es ésta la primera vez que los pueblos del Perú, por medio de actas, de representantes o en masa, como en más de una ocasión ha sucedido en Lima, dan pruebas de adhesión y cariño, al caudillo que supo reconquistar la constitucionalidad y la autonomía del Perú; pero la conferencia que vamos a narrar es, por la influencia e importancia de Atusparia entre sus compañeros, una de las muestras más claras de la popularidad del General Cáceres y de que sube al poder apoyado en el voto espontáneo y libre de todos los buenos ciudadanos peruanos, hasta de aquellos que, por su condición, carácter y raza, han quedado siempre olvidados en nuestras evoluciones políticas.

Atusparia, que ha hecho un viaje especial con este fin, se presentó en la casa del General, como a las once de la mañana de hoy, acompañado de un hijo suyo, de edad próximamente de diez años, y manifestó el deseo de hablar con el futuro mandatario; éste, con la amabilidad que le distingue, recibió a Atusparia, y después de hacerlo sentar, le preguntó cuál era el objeto de su visita. Atusparia contestó que venía enviado por todos los ciudadanos de raza indígena, que formen las comunidades de Huaraz, para convencerse personalmente de que el General Cáceres, El GRAN REPUBLICANO, como ellos lo llaman, asumiría, al fin, el poder supremo; pues se les había hecho consentir en que una traición de parte del actual Gobierno había puesto el mando en manos de las iglesias, a quienes ellos habían combatido rudamente, y a quienes nunca se habían sometido, negándose siempre a reconocer al General Iglesias como Presidente del Perú.

Con este motivo, Atusparia se extendió en consideraciones, sobre los horrores cometidos contra los indios por la expedición de Iraola; horrores que ya casi todo el Perú conoce; pero que aumentan de interés, cuando se oyen contar con una boca interesada; por quien, como el personaje que nos ocupa, ha sufrido encarcelamientos, maltratos y toda clase de vejámenes, viéndose expuesto a perder la vista, y salvándose milagrosamente.

No ha sido la idea del comunismo ni el odio de razas, lo que movió a los indios a levantarse en masa, y combatir contra las fuerzas iglesiasistas, no, ellos no han tenido más deseo que ver el triunfo de la Constitución y de la libertad; ellos quisieron apoyar al GRAN REPUBLICANO, a quien únicamente creían capaz de salvar al Perú, de las ruinas en que había quedado, a causa de la guerra con Chile. Ellos no habían pedido nada, ni querían nada que no fuera justo ni legal.

Atusparia solicitó, a nombre de las comunidades de Huaraz, que se las ilustrara para poder seguir, con pleno conocimiento, el curso de los sucesos políticos del Perú. Dijo además, que ellos estaban dispuestos a abonar la contribución que se les exigía; pero que siendo muy crecida, no podían cubrirla; que querían que el Gobierno delineara y marcara de una manera fija y segura, la propiedad de cada uno; pues con los abusos de todo género que se habían cometido con ellos, por las autoridades del régimen anterior, ya no podían saber con fijeza lo que les correspondía.

Y por fin, Atusparia, deseando probar al General Cáceres su adhesión y fidelidad le dijo que traía a su hijo para ponerlo bajo su protección; que quería que el General lo hiciera educar e instruir para que pudiera, a su vez, *abrir los ojos* a sus hermanos, cuando volviera a su seno.

Atusparia, antes de terminar, manifestó al General que sus hermanos siempre lo consideraban como a su jefe, el único que debía mandar la República; que ellos estaban siempre dispuestos a ayudarlo, y que sólo esperaban la voz de orden para presentarse unidos y fuertes a apoyarlo y sostenerlo.

El General Cáceres, con frases benévolas y cariñosas, agradeció a Atusparia su visita y los ofrecimientos, que, a nombre de sus hermanos le hacía, manifestándole que, felizmente, la República había entrado en un período de verdadera paz y reconstitución y que tenía la seguridad de que todos los peruanos se esforzaban por contribuir a la labor común, con su inteligencia y buena voluntad, olvidándose del rifle y de la lucha armada. Que no había traición de ninguna especie y que él (el General Cáceres) asumiría en breve el mando supremo, sin oposición, y obedeciendo al mandato expreso de los pueblos.

El General Cáceres le ofreció ocuparse de todos los asuntos que preocupan en estos momentos a los indios y de los que le había hablado Atusparia; le manifestó que mandaría a Huaraz una comisión que demarcara las propiedades de los indios, las que, garantizadas por el Gobierno, serían religiosamente respetadas en adelante. Dijo además, el General, que uno de sus primeros cuidados sería la fundación de escuelas en esas regiones, a fin de que los indios pudieran gozar de los beneficios de la ilustración, y ponerse, por sus conocimientos, a la altura de

todos los demás ciudadanos libres e independientes. En cuanto a las contribuciones, el General Cáceres prometió a Atusparia que las rebajaría hasta ponerlas en un pié que pudieran abonarse, sin que los indios las consideraran como una carga pesada.

El General Cáceres no quiso terminar esta conversación sin hacer comprender a su interlocutor, que si se exigían esas contribuciones era porque el Gobierno se veía, hoy día, precisado a ocurrir a ellas para sufragar los gastos de la Administración pública, pues la situación del país no le permitía hacerlo con el desahogo de antes. Que los indios debían comprender que el dinero que daban serviría para el sostenimiento de sus mismas autoridades y de las escuelas que estaba resuelto a fundar.

El General terminó asegurando a Atusparia que siempre sería un amigo de los indios, que le habían servido y ayudado en sus fatigas y que en todo tiempo velaría por su progreso y bienestar; y que siempre los consideraba como a sus hijos predilectos, cuyo representante, a su lado, era el hijo que él (Atusparia) le entregaba, al cual sabría educar como a hijo propio, en la verdadera escuela de la moral y patriotismo, a fin de devolverlo a sus hermanos, convertido en un ciudadano capaz de infundirles todas las luces que hubiera conquistado bajo su éjida y amparo.

Difícil nos sería describir la alegría del representante de la raza de Manco Cápac, al oír la palabra seria y leal del futuro presidente. Atusparia se fue convencido de que, en adelante, los indios, esos esclavos hasta ahora de los abusos y violencia autoritarias, serán ciudadanos peruanos, como todos, y ocuparán un puesto preferente en la consideración de los mandatarios.

Hemos hecho la exposición de esta conferencia con toda la sencillez patriarcal que la ha caracterizado, prescindiendo, espresamente, de los serios comentarios que se presta, porque hemos querido dejarlos al criterio de todos los hombre pensadores. Ellos sabrán somprender la gran significación del hecho, y lo tendrán en cuenta al dar su contingente para la labor que va a tener principio dentro de un término que ya se computa por horas.

Estos informes parecen establecer que la identidad política de Atusparia era cacerista; por cierto, podríamos preguntarnos cómo se pudo realizar esta entrevista si no se consideraba que Atusparia había ayudado a Cáceres en forma extensiva. También parecen indicar, tal como ha sido sugerido, que Atusparia, lejos de ser repudiado por sus seguidores rurales, fue incluso respetado y considerado como uno de los mayores, como ningún otro alcalde pedáneo lo fue. Al pedirle a Cáceres, “a nombre de las comunidades de Huaraz”, que ayudara a la gente reduciendo la contribución personal, demarcando las pro-

piedades, y proporcionando escuelas rurales, Atusparia estaba hablando a nombre de esos seguidores rurales, como era de esperarse. De hecho, esto no necesariamente indica un apoyo unánime a él. Alba Herrera (1985: 177-178) dice que “Atusparia viajó a la ciudad de Lima en misión especial a favor de sus hermanos campesinos; pero carecía de influencia en ellos y presentía que se le acercaba el trágico final... Había desembarcado en el Callao, del vapor ‘Casma’ el 31 de mayo de 1886, alojándose en Lima en casa de su paisano, el Dr. Fernando Suárez Olivos, con quien al día siguiente, visitó al general Cáceres, despertando mayores suspicacias porque se propaló entre sus amigos gratuitos, que había pedido que se implante nuevamente la contribución personal... Después de asistir a las ceremonias públicas de ascensión a la Presidencia de la República del general Cáceres, se dedicó en compañía del Dr. Suárez Olivos a visitar las oficinas y talleres de los periódicos de Lima... El 15 de junio se embarcó de regreso a su tierra natal”. Alba Herrera (ibid.) señala que mientras Atusparia estaba en Lima en Huaraz se llevaba a cabo una reunión y otro campesino fue enviado a Lima con “Documentos y petición al gobierno de algunas mejoras para los indígenas como deslinde de sus propiedades y creación de escuelas especiales para ellos”; y cita el editorial de un semanario de Huaraz que sostiene que Atusparia “no tiene ya la menor influencia”; sin embargo, también cita una noticia de *La Opinión Nacional*, que apareció el 25 de junio, respecto a que “[l]os indígenas de Huaraz se han sublevado contra el inca Pedro de Atusparia”, e indica que este hecho “se dice es debido a maniobras pierolistas”. La visita de Atusparia fue posible gracias a una facción política de Huaraz; pero, evidentemente, hubieron otras facciones, las cuales ejercieron influencia en el sector rural. No todos los mestizos eran cacéristas, y estos patronos llevaron consigo a sus clientes rurales.

El trato periodístico de la entrevista de Atusparia con Cáceres es más notable por lo que esconde que por lo que revela. Cáceres parece haber estado utilizando el hecho para reforzar su imagen popular; por supuesto, él no cumplió ninguna de las promesas que hizo en relación a brindar servicios al campesinado de Huaraz. Como documentos históricos, los informes pueden ayudarnos a incrementar nuestra comprensión de las luchas políticas peruanas si, principalmente, “leemos entre líneas”, más que si leemos las líneas mismas. Aquí está la diferencia entre la historia del movimiento de Atusparia y su historia oral. Mientras que la historia oral no refleja con precisión la sucesión objetiva de hechos, y esto no debe dudarse, puede arrojar rica información acerca de sus seguidores campesinos y su cultura, la cual a su vez puede informarnos acerca de la lógica y la visión del campesino. Por el contrario, la reunión entre el líder insurgente y el presidente electo, como historia parece ser informada más objetivamente, pero en realidad debe ser analizada más por deducción. Es una paradoja que una parte de nuestra mejor evidencia para ubicar

el Levantamiento en el movimiento cacerista consista, precisamente, en lo que estos informes periodísticos *no dicen*.

La historia oral tiene que interpretarse en el contexto de la totalidad de declaraciones campesinas en relación al levantamiento, es decir, *todo lo que se diga*. La respuesta de Atusparia a la invitación de su anfitrión, “Señor, para mi pongan un kunku. Yo me voy a sentar en el kunku en un rincón... Y yo no sé comer con trinchi y voy a comer a mano”, debe colocarse al lado de su respuesta con respecto a las camas que vió en la Prefectura, “Yo no puedo dormir en esa cama. Para mi busquen mi piel de carnero y mi jerga”. Y estos fragmentos deben unirse a los otros que incluyen: “con sólo piedras y huaracas pudo vencer a los cachacos” y “atacaron con sus palos... aunque las balas mataban”. Tal rechazo de la infraestructura campesina puede ser vista desde fuera tal como la infame “resistencia obstinada al cambio” con la que los chauvinistas habitualmente reprimen a los campesinados por todo el mundo; sin embargo, lejos de una “resistencia”, esta es en realidad una afirmación. Como tal, debe entenderse como una declaración campesina de la lógica de una reproducción social simple.

De manera similar, la lógica de revuelta del campesino está contenida en: “abusos de las autoridades”, “exigencias”, “explotados”, “liberación de la raza indígena”, “subido el precio”, “no debemos aceptar esta alza”, “impuesto”, “debemos cambiar el gobierno porque no sirve”, y la de Atusparia bastante no servil “Yo no tengo porqué barrer las casas ajenas. ¿Por qué ustedes no barren mi casa?” La lógica del liderazgo de Atusparia se expresa en: “defendía a los de su raza”, “le gustaba mucho orden”, “hizo ganar la guerra”, “era bien decidido”, “un sabio y hacía muchas cosas buenas”, “quería la igualdad entre los blancos e indígenas”, “si iba a Lima iba a ser diputado”, y “comenzó a averiguar y solicitaba sus títulos de propiedad”. Esta última declaración enfatiza el apego del campesino a la tierra, no simplemente un lazo infraestructural sino uno superestructural en una sociedad agraria. Fue debido al interés de Atusparia de defender la tierra que fue “mal visto por los hacendados”: “veneno le dieron los blancos”, le quiso premiar pero le dieron un brebaje”, y “como había mucha política le dieron su bocado... los que le odiaban”.

Burga y Flores Galindo (1982: 92-94) contrastan “una utopía campesina o utopía oral, donde el regreso al Tawantinsuyo es el retorno a una sociedad igualitaria... en la que sólo vivirían campesinos e indígenas; no habría españoles, ni comercio, ni moneda, ni menos Iglesia”, dicho de otro modo, un retorno a la economía moral de reproducción simple, con “una mitificación criolla del imperio incaico”, lo que ellos llaman “la utopía escrita”, que se basa en la tradición oral andina nativa pero en la cual “[e]s necesario distin-

guir cuándo se trata de un verdadero sentimiento campesino y cuándo es la proyección de una ideología criolla sobre el mundo indígena” (énfasis omitidos). La utopía escrita del Tahuantinsuyo fue proyectada al movimiento por los periodistas de los años 1880 y los indigenistas radicales de los años 1920. La utopía campesina de reproducción social simple aparece en la tradición oral de los campesinos contemporáneos, e incluso en lo que algunos de los periodistas criollos escribieron acerca del movimiento hace un siglo, aunque ideologizada por la perspectiva del criollo.

Una pregunta queda por hacer: ¿son estas utopías tan irreales que no tienen en absoluto bases en las realidades sociales? Si examinamos la imagen de Cáceres más de cerca, podemos ver en su cubierta de populismo en 1884 que ciertamente él no era la encarnación moral de Inkarrí; según Manrique (1981: 356-364), él se volvió contra sus antiguos clientes, Tomás Laines y otros líderes campesinos de guerrilla, los arrestaron, ejuiciaron y ejecutaron, con lo cual lograron la paz política con esa facción de poderosos terratenientes criollos de los cuales necesitaba apoyo para invertir las tendencias de su hacienda con Iglesias. En 1889, cuando firmó el Contrato Grace, el cual cedió valiosos recursos nacionales a los acreedores extranjeros (véase Basadre 1969: 130-131), este “Héroe de la Breña” se convirtió en uno de los más grandes “entreguistas” del siglo XIX, mostrando poca preocupación por cualquier peruano que no fuera del pequeño grupo de personas de la élite¹⁹. La utopía populista se convirtió en un frente al que podría haberse permitido desmoronarse cuando ya no se le necesitara más.

El mito campesino, enraizado como está en la existencia agraria, es algo más perdurable. Es la superestructura relacionada a la antigua y persistente infraestructura agro-pastoral (véase Masuda, Shimada y Morris 1985) la cual, a pesar de los choques y mutilaciones profundos, ha logrado reproducirse a través de las brutalidades de la Conquista, del colonialismo, del republicanismismo e incluso de las “reformas” de años recientes. Esta afirmación es un tanto diferente a la de la visión alienada de personas consideradas cosa y cosas consideradas personas la cual es y ha sido tan caracterizada por las élites del Perú durante los últimos cuatro siglos y medio. Es una visión de reproducción humana.

19 Son posibles otras interpretaciones de la firma del Contrato Grace. Althaus (1979: 231) señala una explicación más patriótica, por lo menos por parte de los defensores del Contrato: es decir, el daño que “el gobierno chileno, principal enemigo del Perú en ese entonces, comprara a vil precio los bonos de la deuda pública peruana y se convirtiera así además, en el principal acreedor del Perú”.

Agradecimientos

Esta es una versión ampliada y revisada extensamente de una ponencia presentada en el VI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, en Lima, del 19 al 31 de agosto de 1985. Una segunda versión, en inglés, fue presentada en una sesión de "Anthropological Studies of Peasant Societies" (Estudios Antropológicos de las Sociedades Campesinas) en la Vigésimosexta Reunión Anual de la Northeastern Anthropological Association (Asociación Antropológica Nororiental) el 22 de marzo de 1986, en Buffalo, Nueva York.

La investigación en la cual se basa el presente ensayo se hizo posible gracias a la Grant-in-Aid (Subvención de Fondos Públicos) de la fundación de investigación de la State University of New York (Universidad del Estado de Nueva York) y un premio del University Allocations Committee (Comité de Asignaciones de la Universidad) de la Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo en 1977; y fondos de la Faculty of Social Sciences (Facultad de Ciencias Sociales), el council of International Studies (Consejo para estudios Internacionales) y el Department of Anthropology (Departamento de Antropología) de la Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo en 1979. Quisiera expresar mi agradecimiento especial a la señorita Graciela Sánchez Cerro y al personal de la Oficina de Investigaciones Bibliográficas de la Biblioteca Nacional del Perú, y al señor Alejandro Lostaunau y al personal de la biblioteca del Instituto Riva-Agüero. También deseo expresar mi más sincero agradecimiento al Dr. Franklin Pease G.Y., Director General de la Biblioteca Nacional por facilitarme el acceso a los diarios peruanos de hace un siglo, así como por alentar la preparación de este manuscrito. La oficina de Huaraz de la agencia del gobierno peruano, SINAMOS, que estaba funcionando en 1977, puso a mi disposición amablemente una transcripción de los registros de su Simposio de 1974 sobre el Levantamiento de Atusparia; el señor José Sotelo Ibaceta, de esa misma oficina, me dió acceso generosamente a sus propios materiales de investigación. La señorita Elia Lazarte Ch., del Instituto de Estudios Histórico-Militares en Lima, me ayudó a ubicar los informes militares de 1885. Carmen Salazar, Enrique Sánchez, Pilar Suárez y María Julia Ubillús me proporcionaron transporte, ayudas de investigación, ideas, documentos, entrada a oficinas del gobierno, apoyo moral, entusiasmo y su más valiosa amistad. La ayuda, consejo y amistad del Dr. Florence E. Babb quien, en Lima y Huaraz en 1977, me ayudó con el copiado de los materiales bibliográficos y las entrevistas, fue una fuente constante de apoyo. El señor Tomás Camino Sánchez, cuya fluidez en el Quechua de Ancash, ayudó a proporcionarme una gran parte de este ensayo, visitó las comunidades rurales de Huaraz y preparó una traducción castellana de lo que las personas le dijeron. El Dr. Thomas M. Davies, Jr., ofreció su amigable consejo, hospitalidad personal y útil guía. El Dr. Luis Millones me brindó parte de la orienta-

ción inicial, ayuda continua y críticas constructivas. Aprecio profundamente y valoro grandemente las largas conversaciones con el Dr. Augusto Alba Herrera y el Dr. Manuel Reina Loli, las cuales han sido más que nada seminarios. Este ensayo y otros trabajos que han tenido su origen en esta investigación son, por tanto, verdaderos esfuerzos grupales, sin embargo, la responsabilidad de errores de hecho y/o interpretación es sólo mía.

REFERENCIAS CITADAS

- ALBA HERRERA, C. Augusto
1985 *Atusparia y la Revolución Campesina de 1885 en Ancash*.
Lima: Ediciones Atusparia.
- ALVAREZ BRUN, Félix
1970 *Ancash, una Historia Regional Peruana*. Lima: Ediciones
P.L.V.
- ANTUNEZ DE MAYOLO, Santiago
1957 *La Sublevación de los Indios del Callejón de Huaylas*. Lima:
Ediciones de la Revista "El Luzuriaguino".
- ARAMBURU, Carlos E.
1979 "El campesinado peruano, crítica a Maletta". *Análisis* 8/9:
109-135.
- BARTRA, Roger
1978 *El Poder Despótico Burgués*. México: Ediciones Era.
- BASADRE, Jorge
1947 *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la Historia del Perú*.
2ª Edición. Lima: Editorial Huascarán.
1969 *Historia de la República del Perú. 1822-1933*. 6ª Edición.
Volumen IX. Lima: Editorial Universitaria.
- BUCKING, Jurgen
1979 The peasant war in the Habsburg lands as a social systems-
conflict. En *The German Peasant War of 1525 - New View-
points*, Bob Scribner y Gerhard Benecke, eds. Londres:
George Allen y Unwin.

- BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto
 1982 "La utopía andina". *Allpanchis Phuturinqa* 20: 85-101.
 1984 *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*. Tercera edición (revisada). Lima: Ediciones Rikchay Perú.
- CACERES, Andrés A.
 1973 *La Guerra del 79: Sus Campañas (Memorias)*. Lima: Carlos Milla Batres, Editor.
- CASTELLI, Amalia
 1978 "Tunupa; divinidad del altiplano". En *Etnohistoria y Antropología Andina*, Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli, eds. Lima: Museo Nacional de Historia.
- CLAVERIAS, Ricardo
 1978 "El mercado interno y la espontaneidad de los movimientos campesinos, Puno, 1950-1968". *Allpanchis Phuturinqa* 11/12: 151-173.
- DE ALTHAUS, Miguel
 1979 "Identidad nacional y estado en el Perú". En *Perú: Identidad Nacional*, César Arrospe de la Flor, et. al. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- DEUSTUA, José
 1983 "Sobre movimientos campesinos e historia regional en el Perú moderno: un comentario bibliográfico". *Revista Andina* 1: 219-240.
- EL COMERCIO
 1886 Diario publicado en Lima.
- EL NACIONAL
 1885 Diario publicado en Lima.
- ENGELS, Frederick
 1975 "Letter to Joseph Bloch, September 21, 1890". En Marx, Engels, *Selected Correspondence*. Moscú: Progress Publishers.
- FEJOS, Zoltan
 s/f Historical Folklore, Folklorism, Living Folklore: Comments

on Present-Day Relations of "Peasants" and "Folklore". Documento presentado en el Fifth Interdisciplinary Workshop for Peasant Studies (Quinto Taller Interdisciplinario para Estudios Campesinos) Images of Peasants (Imágenes de los Campesinos) University of British Columbia (Universidad de Colombia Británica), Vancouver, 26-27 de agosto de 1983.

FLORES MARIN, José A. y ARANDA, Ramón
1984 "Cajamarca: economía y sociedad a fines del siglo XIX". En *La Guerra del Pacífico*. Volumen II, Wilson Reátegui Chávez, ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GONZALES, Michael J.
s/f *Neocolonialism and Indian Unrest in Southern Peru. 1867-1898*. Documento inédito. Department of History (Departamento de Historia), Northern Illinois University (Universidad de Illinois del Norte). Dekalb, Illinois.

HARTH-TERRE, Emilio
1977 *Lima* (Ensayos). Lima: Librería-Editorial Juan Mejía Baca.

HOCQUENGHEM, Anne Maríe
1984 "Moche: mito, rito y actualidad". *Allpanchis Phuturinga* 23: 145-160.

KAPSOLI, Wilfredo
1984 *Ayllus del Sol, Anarquismo y Utopía Andina*. Lima: Tarea, Asociación de Publicaciones Educativas.
1977 *Los Movimientos Campesinos en el Perú: 1879-1965*. Lima: Delva Editores.
1982 *Los Movimientos Campesinos en el Perú: 1879-1965*. Lima: Ediciones Atusparia.

KLAIBER, Jeffery L., S.J.
1977a *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press (Editorial de la Universidad de Notre Dame).
1977b "Religión y revolución en los Andes en el siglo XIX". *His-tórica* 1: 93-111.

LEHMANN, David
1985 "Dos vías de desarrollo capitalista en la agricultura, o "críti-

- ca de la razón chayanoviano-marxizante". *Revista Andina* 6: 343-401.
- LENIN, V. I.
1965 A letter to G. Myasnikow. En *Collected Works*. Volumen 2. Moscú: Progress Publishers.
- MALETTA, Héctor
1978 "Perú, ¿país campesino?, aspectos cuantitativos de su mundo rural". *Análisis* 6: 3-51.
1979 "El discreto encanto del campesinado, réplica a Aramburú". *Análisis* 8/9: 137-158.
- MANRIQUE, Nelson
1981 *Las Guerrillas Indígenas en la Guerra con Chile*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación/Editora Ital Perú, coeditores.
- MARIATEGUI, José Carlos
1959 *El Alma Matinal y Otras Estaciones del Hombre de Hoy*. 2ª edición. Lima: Biblioteca Amauta.
- MARX, Karl
1967 *Capital, a Critique of Political Economy*. 3 volúmenes. Nueva York: International Publishers.
1979 *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. En Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*. Volumen 11. Nueva York: International Publishers.
- MASUDA, Shozo, ISUMI, Shimada, y GRAIG, Morris, eds.
1985 *Andean Ecology and Civilization, an Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokyo: University of Tokyo Press (Editorial de la Universidad de Tokyo).
- MARZAL, Manuel M.
1983 *La Transformación Religiosa Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MEZA, Ladislao F.
1928 *Dictadura Atusparia*. Huaraz: Imprenta "La Atonomía".

- MORENO DE CACERES, Antonia
1974 *Recuerdos de la Campaña de la Breña (Memorias)*. Lima: Editorial Milla Batres.
- ORTIZ DE RESCANIERE, Alejandro
1973 *De Adaneva A Inkarrí, una Visión Indígena del Perú*. Lima: Retablo de Pepel Ediciones.
- OSSIO, Juan M. ed.
1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.
- PAINTER, Michael David
1981 *The Political Economy of Food Production: An Example from an Aymara-Speaking Region of Peru*. Ph.D. Dissertation (Tesis para PH.D.), University of Florida (Universidad de Florida). Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.
- PALMA, Ricardo
1984 *Crónicas de la Guerra con Chile*. Lima: Mosca Azul Editores.
- PEASE G. Y., Franklin
1973 *El Dios Creador Andino*. Lima: Mosca Azul Editores.
- PONTE GONZALEZ, Alonso
1945 *Por la Senda, Breve Ensayo Histórico Biográfico*. Lima: Imprenta Gráfica "Stylo".
- QUIJANO, Aníbal
1979 *Problema Agrario y Movimientos Campesinos*. Lima: Mosca Azul Editores.
- RAMOS SAMBRANO, Augusto
1985 *Rumi Maqui*. Puno: Instituto de Investigaciones para el Desarrollo Social del Altiplano/ Universidad Nacional del Altiplano.
- REINA LOLI, Manuel S.
1985 Causas del Movimiento Campesino de 1985. *Revista Campesina* 2: 31-47.

- 1979 "Huaraz en la República". Instituto Nacional de Cultura Filial de Ancash, *Cuadernos de Difusión* N° 20. Huaraz, Ancash.
- 1981 "Ancash y la Guerra con Chile". Instituto Nacional de Cultura Filial de Ancash, *Cuadernos de Difusión* N° 32. Huaraz, Ancash.
- REYNA, Ernesto
1932 *El Amauta Atusparia*. Lima: Ediciones de "Frente".
- ROBLES MENDOZA, Román
1984 "La Resistencia campesina y el folklore". En *La Guerra del Pacífico*. Volumen II, Wilson Reátegui Chávez, ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SILVERBLATT, Irene
1982 "Dioses y diablos: idolatrías y evangelización". *Allpanchis Phuturinga* 19: 31-47.
- SPALDING, Karen
1977 "Estructura de clases en la sierra peruana: 1750-1920". *Análisis* 1: 25-35.
- STEIN, William W.
1978 "Town and country in revolt: fragments from the Province of Carhuaz on the Atusparia uprising of 1885 (Callejón de Huaylas, Perú)". En *Actes du XLIII Congres International des Américanistes* 3: 171-187. París.
1982 *The Limits of Peasant Movement: Leaders, Followers, and Allies in the Atusparia Uprising of 1885, Peru*. Special Study N° 147 (Estudio Especial N° 147), Council on International Studies, State University of New York en Buffalo, Amherst, Nueva York.
1985 *Ideology in Rural Struggle: Contradictions of Popular Movements in Highland Peru*. Washington: Washington Institute for Values in Public Policy.
- THOMPSON, E.P.
1971 "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century". *Past and Present* 50: 76-136.

- URBANO, Henrique Osvaldo
1982 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes". *Allpanchis Phuturinga* 20: 33-83.
- VALLADARES, Manuel y PIEL, Jean
1977 "Sublevación de Atusparia". En *Los Movimientos Campesinos en el Perú: 1879-1965*, Wilfredo Kapsoli, ed. Lima: Delva Editores.
- WOLF, Eric R.
1966 *Peasants*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall.