

“REPUBLICANOS” Y “LA COMUNIDAD DE PERUANOS”:
COMUNIDADES POLÍTICAS INIMAGINADAS* EN EL PERÚ
POSTCOLONIAL¹

Mark Thurner
University of Florida

*Las tierras tocan y corresponden a la Patria, pues ya había
adquirido el dominio como propias de la Comunidad de
Peruanos... [Y] antes [dicha cacica] debe restituir los*

* Utilizo “inimaginado” en el sentido de vacío o negación, en este caso referente a la imaginación criolla decimonónica sobre la nación peruana. He escogido este neologismo —relacionado con, pero no exactamente igual a “inimaginable”— con el propósito de invertir la imagen sugerida por la feliz frase de “comunidades imaginadas” que Benedict Anderson ha usado para caracterizar las naciones modernas. Cabe aclarar también que con “imaginación” e “imaginada” no se quiere decir “falsedad”, sino que se refiere a un conjunto de imágenes discursivas, algo más cercano a “mentalidad”. Por lo tanto, “inimaginado” no significa “la verdad”, tampoco, aunque puede que sea socialmente cierto. Para mí se acerca más a la noción de la “inconsciencia política”. Pienso que lo “inimaginado” puede ser tan importante como lo “imaginado” en la formación de un sentido de nación, particularmente en contextos postcoloniales. Cabe anotar aquí, también, que hago uso del término “postcolonial” en su sentido concreto para referirme al período republicano después de la independencia (pero no exclusivamente al período republicano temprano). Pienso que el término “postcolonial” conlleva algunas resonancias útiles que ayudan a comprender ciertas prácticas del estado como algunas negaciones ideológicas, inherentes al discurso criollo republicano. Estas resonancias del término “postcolonial”, para con el contexto peruano y latinoamericano, son tratadas en Thurner 1996.

1. Esta es una versión de Thurner 1995. Agradezco a los editores de JLAS y a Cambridge University Press por autorizar su publicación en español. Quiero agradecer particularmente a los organizadores del simposio internacional “El siglo XX en Bolivia y América Latina” y en especial a los colegas participantes en él, que con sus aportes mejoraron el presente

execibos usufructos que hasta ahora aprovecha de varios terrenos de Comunidad...que corresponden a la Hacienda Pública... (María Francisca y Manuel Jesús Barreto, Peruanos, al Señor Juez de Primera Instancia de Huaraz, 12 de junio de 1823)².

Que según la tasa de repartición de tierras de los yndígenas reconocemos nuestro derecho en aquello que nos pertenesen... como yndios pagantes el haver del Estado, en el gremio de originarios republicanos y natibados en ello... [C]omo Republicanos al todo Servicio Vicible...se ha de servir VS... teniendo presente la ley...del año 1828 y 29 en que ampara a los indios originarios. (José María Chacpi y Manuel Aniceto, indígenas de la Villa de Carhuaz de la Huaranga y Parcialidad de Ecas, al Señor Juez de Primera Instancia de Huaraz, 12-16 de mayo de 1846)³.

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 iglesistas, no, ellos no han tenido mas deseo que ver el triunfo de la Constitución...y apoyar al GRAN REPUBLICANO ...como ellos lo llaman...

(El Comercio, Lima, 2 de junio de 1886).

El presente artículo propone formular dos preguntas relativamente simples, las que contestadas a nivel microhistórico, cuestionan nociones macrohistóricas aceptadas sobre la historia republicana peruana. Primero, ¿qué es lo que se entendía por “republicanos” en 1818, 1846, o 1886? Y segundo, ¿cómo sonaba el neologismo sanmartiniano de “peruanos” en los oídos andinos

trabajo. Una versión preliminar del mismo fue presentada en la reunión de LASA en Atlanta (10-12 de marzo de 1993). Finalmente, agradezco al SSR/ACLS de Nueva York, por haber apoyado mi investigación en archivo.

2. Archivo Departamental de Ancash (ADA) Huaraz, Fondo Notarial Valerio, Legajo 3, Autos seguidos por Gregoria Gonzales contra el Peruano Manuel Jesús Barreto sobre el cobro de arrendamiento de las tierras trigueras de Marcac, fs. 11v, 1823.
3. ADA, Fondo Notarial Valerio, Civiles, Legajo 12, Expediente que les pertenece a José María Chacpi, Manuel Aniceto y María Sevastian Chacpi de los terrenos de repartición que se le ha adjudicado de orden Superior, folios 28-29, 12-16 Mayo, 1846.

postcoloniales? Estas pequeñas preguntas nos ayudan a interrogar una cuestión mayor que sigue acosando a la nebulosa historiografía del siglo XIX andino. En particular, ¿qué formas de cultura política fueron generadas entre la represión de lo que Rowe llamó “nacionalismo inca” y Burga “utopía aristocrática andina” y el surgimiento de un indigenismo radical pero “esencializante” en las primeras décadas del siglo XX? (Ver Rowe 1954; Burga 1988 y Flores-Galindo 1987).

El siglo XIX que interviene, período fundacional de los estados nacionales americanos, presenta todos los signos de una *dystopia* andina, o un aparente desencuentro entre la imaginación política criolla y las aspiraciones andinas. Con ciertas excepciones pasajeras, la comunidad nacional imaginada por los criollos peruanos parece no haber incluido a la mayoría indígena como tal (Méndez 1993: 15-41). Sin embargo, lo que este artículo sostiene es que bajo las sombras oscuras y silencios violentos del discurso ilustrado criollo, se reconstituyeron comunidades políticas andinas inimaginadas en función de un nuevo despliegue de los “derechos indígenas” de origen colonial habsburgiano. En la región andina de Huaylas-Ancash, este despliegue táctico de leyes y títulos coloniales, llevado adelante por el accionar político de las autoridades republicanas indígenas, o sea los alcaldes de vara o varayoc, era capaz de generar una aguda (aunque reprimida) crítica del estado caudillista postcolonial. Esta crítica sugirió (y sugiere) la posibilidad de un discurso histórico republicano alternativo “de los derechos y propiedad indígena” que contradecía la historicidad oficial del progreso nacional pero compartió algunos elementos claves de su retórica.

Una nota metodológica: Imaginar lo inimaginado

Para interrogar la esfera oscura de la política campesina subalterna durante el siglo XIX latinoamericano, este artículo propone invertir la feliz frase (y enfoque) propuesta por Benedict Anderson. Se propone imaginar históricamente a las comunidades políticas subalternas que escapaban del imaginario discursivo criollo por ser “incomprensibles desde la perspectiva de la política burguesa” (Chatterjee 1993: 158). Metodológicamente, nuestra meta implica descender de los textos elitistas o canónicos para excavar en los archivos locales y notariales, donde voces campesinas fueron registradas. Sin embargo, esta tarea de imaginar –a través de textos– retrospectivamente lo que una vez fue inimaginable, o sea escribir historia de lo que no lo fue, no nos conduce (no nos seduce) a la búsqueda romántica del etnógrafo heroico

dedicado a rescatar el perdido “punto de vista nativo” y “hablar por ellos.” El hecho semántico es que tal “punto de vista” o “voz subalterna” no tiene vida política ni interpretación histórica aparte del “cuadro discursivo” o “la gramática de la política” que inunda el “récord documental” del archivo de las relaciones campesinado-estado (sobre “cuadro discursivo” y “la gramática de la política”, véase Roseberry 1994: 355-366 y Corrigan 1994: xvii-xix). Como se sabe, los escribanos seguían fórmulas legales predeterminadas. Los subalternos o campesinos indígenas, que hablaban en castellano o en runa simi, en el último caso a través de un traductor de corte⁴, formularon declaraciones “que el magistrado podía entender o que quería oír.” En pocas palabras, el archivo local de las relaciones campesinado-estado registra “una compleja negociación, quizá dicho por un participante, y quizá escogido de un diccionario de valores y perjuicios oficiales”(Sabeán 1990: 79). A mi modo de ver, estas fuentes resienten ser calificadas ingenuamente como “auténticas voces subalternas,” pero tampoco me llevan a una lectura foucaultiana, es decir, de que sean meros vasos capilares del poder hegemónico. Tampoco puede extraerse los “aspectos elementales” del accionar subalterno con la maniobra de una llana “negación” o inversión del discurso elitista contra-insurgente, como sugiere Ranajit Guha en otro contexto (Guha 1983). Más bien, estas fuentes locales sugieren un proceso de selección negociada de los términos políticos dentro de un “cuadro discursivo” dominante pero cambiante. De esta manera se posibilita la ambigüedad y el “deslizamiento semiótico”, y estas posibilidades semántico-históricas en algunos casos son explotadas por su utilidad política.

Cuadros políticos discursivos en transición

En su reciente colección de ensayos sobre naciones y nacionalismo, Eric Hobsbawm cede a las investigaciones de García i Sevilla, en las hojas del *Diccionario de la Real Academia Española*, dónde este último anota que solo después de 1884 la noción oficial de “nación” se define como “los

-
4. Entre los problemas más graves de este y de otros estudios de archivo sobre la experiencia andina postcolonial está la ausencia casi absoluta de fuentes escritas en quechua. El idioma oficial era (y es) el español, y es razonable pensar que los traductores judiciales utilizaron ciertas estrategias de traducción para hacer las declaraciones orales quechuas más comprensibles y atendibles para el escribano y el juez. Sin embargo, en el siglo XIX el quechua de Huaylas ya había adquirido muchísimos hispanismos, especialmente en casos donde no hubo equivalentes quechuas para conceptos jurídicos y políticos hispanos. Un término español sin equivalente preciso en quechua parece haber sido “república”.

habitantes” o “pueblo” bajo un solo gobierno o estado (Hobsbawm 1990: 14-15). Fue por los años 1920 cuando la fórmula reiterada de etnicidad=pueblo=nación, vinculada al llamado “deseo natural de ser estado,” llevo a la invención contemporánea del “estado-nación” cuasi-étnico. Anterior a la época liberal del siglo XIX europeo pero emergente solo en la “Epoca de la Revolución” de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, “nación” adquirió un significado casi exclusivamente político. Fue entonces que la “nación moderna” era concebida como “el cuerpo de ciudadanos cuyo soberanía colectiva se lo constituye como estado, o sea su expresión política.” (Hobsbawm 1990: 14, 18-19, traducción mía). Se definía la “nación como novedad”, descargada de la historia y por encima de la etnicidad, y se oponía a usos anteriores que ligaban “nación” a linajes ancestrales de algún reino, o a cuerpos o pueblos “étnicos” locales. Fue este concepto novedoso y parahistórico de la nación –como cuerpo de ciudadanos cuya expresión política era el estado territorial– que dominaba en la imaginación política de los “criollos pioneros” que fundaron repúblicas independientes en América⁵.

Pero en el Perú andino postcolonial tales términos políticos claves como “república” y “nación” –cuando eran desplegados a nivel local– parecen haber resistido tal redefinición unívoca. Mas bien, fueron impregnados con historias vivas de uso oficial o subalterno, y son usados diferencialmente en distintos contextos por diferentes actores sociales para significar cosas distintas y ambiguas a la vez. Durante la mayor parte del período colonial circularon otras y variadas nociones de “nación” y “república.” El uso oficial colonial entendía “nación” como una entidad étnica-ancestral, mientras que “repúbli-

-
5. La nueva noción de una nación político-territorial fue claramente expresada en las constituciones latinoamericanas de la época postcolonial. En la Constitución fundacional del Perú de 1822, encontramos que “todas las provincias del Perú reunidas en un sólo cuerpo forman la Nación Peruana”, y que “La Nación se denominará República Peruana”. A primera vista esta definición sugiere una unión espacial de provincias a la manera, quizás, del Tawantinsuyo, pero el énfasis territorial en esta primera Constitución refleja más bien la urgencia conjuntural de incorporar forzosamente a las provincias del Centro-Sur del Perú que aún eran ocupadas por fuerzas leales al Rey de España. En la siguiente Constitución de 1827-28, cuando la guerra de independencia era cosa del pasado, la “nación peruana” asume plenamente su definición característica de un “estado-ciudadano”. Así, en 1827-28 “la nación peruana es la asociación política de todos los ciudadanos del Perú”. Esta última definición, marcadamente política, de la nación, se repitió en las constituciones que siguen hasta 1867, cuando la presencia hostil de la armada española en las aguas fronterizas a la costa peruana obligaron un retorno a la definición territorial de la nación. La siguiente constitución peruana, compuesta en 1920, resumió la definición de 1828 de la nación como “estado-ciudadano” (ver Dancuart 1906-55, y Ugarte 1978).

ca” se entendía por la legítima expresión política y jurídica o “causa pública” de ella. El discurso estatal designó a los descendientes de españoles, incluyendo a los españoles nacidos en América, o sea los criollos (y a veces determinados mestizos en ascenso social), como miembros de la “nación española” (colonizador), mientras que los de descendencia indígena (de Indias) fueron designados como miembros de la “nación yndica” (colonizado). En la teoría jurídica-teológica que justificó una forma cristiana magnánima de “gobierno indirecto” local en la América indígena, cada “nación”, a través de su “República” tenía derechos distintos y obligaciones variadas frente a la “real justicia” colonial que representaba la corona en América.

La invención colonial de la “República de Indios” tuvo un propósito civilizador y misionero. A fines del siglo XVI y principios del XVII, se intentó “reducir” variadas formaciones políticas andinas en “pueblos cristianos” para que los andinos vivieran “en república,” adquiriendo las virtudes cívicas de la “buena policía.” Estos “pueblos de indios” son reconocidos en su dimensión política como “repúblicas de indios.” Decretos u ordenanzas reales (particularmente las llamadas “Leyes Nuevas”, influidas por las Casas) establecieron una protección legal en favor de estas “repúblicas” regulando la incursión en ellas de los “miembros de la nación española” y creando un rediseñado auto-gobierno indio local supervisado por administradores coloniales.

Entonces el proyecto criollo de formación nacional tendría que crear una nación y república –la Peruana– donde antes, aunque en forma degradada, funcionaban dos –la Indica y la Española. Esta redefinición ficcional no era cosa simple, dada que en el archivo local generado por las instancias del estado postcolonial se puede leer ambos sentidos (es decir, colonial-monárquico y postcolonial-republicano) de “república” y “nación.”

Entre la dualidad nacional colonial y la “nación única” postcolonial

En vísperas de la invasión libertadora de José de San Martín sobre la costa peruana, algunos miembros conspiradores de la “nación española” en Huaylas solicitaron al Intendente de Tarma, pidiendo que se reconociera y admitiera el establecimiento de nuevos alcaldes ordinarios de españoles en Huaraz. Pedían la nueva alcaldía porque, según ellos, los alcaldes ordinarios de indios, que habían sido creados en la temprana época del establecimiento de las repúblicas de indios en Huaylas, ya no eran capaces de “controlar el

crimen, robo, desorden y suciedad...”⁶ en los pueblos populosos del Callejón de Huaylas, que en realidad ya no eran “pueblos de indios” sino de cholos, mestizos y blancos –en su mayoría jornaleros, artesanos, terratenientes, comerciantes y autoridades. El deseo no era nuevo: desde fines del siglo XVIII el mismo grupo de “españoles” afincados en Huaraz– al parecer con varios criollos entre ellos –solicitaban repetidamente al subdelegado de Huaylas el derecho para poder elegir “alcaldes de españoles para que esté mejor gobernada su República.” En esas ocasiones sus peticiones fueron rotundamente rechazadas y fueron reprimidos “por sus pretensiones.” En 1797 el Subdelegado de Huaylas mando traer ese grupo de españoles “revoltosos” para someterlos a su justicia. El Subdelegado declaró con disgusto que

ha llegado a mi noticia la desberguenza descaro y orgullo con que algunos vesinos del Pueblo de Huaraz se están manejando influyendo a todo el vecindario a que firmen en una solicitud de Alcaldes Españoles que despóticamente y por tan decantada (por los que formen Cavesa) es pública, pretenden, sin llebar otro objeto que dar pasto a sus reboltosos jenos...⁷.

Pero en 1820 el Intendente de Tarma –ya en vías de extinción– aprueba una nueva sumisión de la misma petición rechazada en 1797 por el Subdelegado, reconociendo así los nuevos alcaldes de españoles “con sola la calidad de que dichos Alcaldes de Españoles no exersan juramento sobre los Yndios, gobernándose estos por los de su Nación en las materias de que habla la Ordenanza del Perú...”⁸.

Pero los “españoles” de Huaraz tendrían muy poco tiempo para ejercer su auto-gobierno local bajo un sistema político segregado que no les permitía ejercer ninguna jurisdicción sobre los alcaldes ordinarios de indios y “su Nación.” En pocos meses (en otras regiones del Perú hasta cinco o más años) la dualidad política cuasi-ficticia del sistema colonial español sería precariamente unificada por el cuasi-ficticio aparato administrativo único de la recién nacida República Peruana. Una vez establecida la república postcolonial en

-
6. BNP/SI, D6183, Expediente y providencias para la creacion de alcaldes en las Doctrinas del partido de Huaylas, Lima, 22 Junio 1820.
 7. BNP/SI, C3493, Autos seguidos de oficio por la real justicia contra la sedizion de varios individuos vecinos del pueblo de Huaraz, Caraz, 1 Abril 1797.
 8. BNP/SI, D6183, Expediente y providencias para la creacion de alcaldes en las Doctrinas del partido de Huaylas, Lima, 22 Junio 1820.

Huaylas serán los gobernadores de distrito los que, a través de sus subalternos los tenientes gobernadores y jueces de paz y con sus bastones y sombreros puntiagudos, símbolos de la autoridad republicana⁹, ejercerán lo que los pretendidos alcaldes de españoles solo soñaban: es decir, una jurisdicción directa sobre los alcaldes ordinarios de indios y su ya abolida “nación.” El paralelismo asimétrico de las jerarquías políticas coloniales sería subsumido bajo la jurídicamente uniforme República Peruana. Aunque es cierto que tal cambio político-estructural ya estaba anunciado desde la represión borbónica de los kurakas coloniales –los intermediarios del “gobierno indirecto” en los años 1780, y que las condiciones sociales para que se diera tal represión ya se presagiaba con la creciente porosidad entre “naciones” que se produjera en Huaylas a partir de mediados del siglo XVII¹⁰, es igualmente cierto que la búsqueda republicana de la uniformidad jurídica genera transfiguraciones postcoloniales profundas en el discurso, práctica, y mediación de las relaciones campesinado-estado.

Los decretos liberales-fundacionales de los años 1820 son bien conocidos por los historiadores, pero sus consecuencias, que muchos veces las damos por descontadas, son menos comprendidas. En 1821 San Martín abolió “la vergonzosa exacción que con el nombre de tributo fue impuesta por la tiranía como signo de señorío.” Desafortunadamente para el “foráneo” San Martín –y al parecer para algunas generaciones de historiadores– el llamado “tributo” ya llevaba el nombre oficial de “contribución voluntaria” desde hacia unos diez años en el Perú. Esta “contribución” será resucitada bajo nuevas reglas de capitación por el estado republicano a partir de 1826. En su decreto más comentado, San Martín declaró que los “indios o naturales” debían ser reconocidos también con el nombre de “peruanos” (Dado en Lima, 27 de agosto de 1821; el texto del decreto en Dancuart 1902-26, I: 239). Pero en Huaylas este decreto parece haber sido tomado en forma más literal y exclusiva de lo que el primer Libertador habría anticipado: el apelativo postcolonial de “peruanos” se aplicó casi exclusivamente para identificar a los “ex-indios” –o sea a los que eran antes designados “indios comunes”– y no a los demás pobladores. Se excluye así, en el vocabulario judicial, a los ex-caciques, vecinos, mestizos y castas de la nomenclatura supuestamente nacionalista e integracionista: estos últimos eran, en alguna medida, “ciuda-

9. Sobre vestimenta oficial republicana en provincias –de prefectos, subprefectos, y gobernadores– ver Dancuart 1902-26, V: 143-48.

10. Para un análisis detallado de las transformaciones coloniales, ver Thurner 1993, cap. 2.

danos.” La feliz frase de “la Comunidad de Peruanos” –anticipada por el decreto de San Martín, y que hace pensar en las propuestas de Benedict Anderson– era utilizada en el contexto judicial de Huaylas por “ex-indios” o “peruanos” como Manuel Jesús Barreto para significar concretamente la comunidad de ex-indios. Para Barreto, esta “comunidad” ya tendría derechos de acceso a las llamadas “tierras de la República” –o sea las antiguas tierras usufructuarias comunales cedidas por el rey de España– por el hecho de las armas: eran ganadas al rey por “derecho de conquista” militar de la Independencia. Siguiendo el hilo de los decretos, en 1824 los indios fueron declarados dueños propios de sus respectivos “topos” o parcelas de usufructo de origen colonial en las llamadas “tierras de repartición” (desde la Independencia denominadas “tierras de la República” o “tierras del Estado”). Pero en realidad no es este decreto ni el hecho de la Independencia sino el Congreso Constituyente de 1828 –de carácter nacionalista y anti-bolivariano– que definirá la política estatal republicana hacia la tenencia de la tierra y la ciudadanía propietaria en las comunidades indígenas peruanas del siglo XIX. El último decreto fundacional que quisiera citar aquí es el de Simón Bolívar, emitido en Cuzco en 1825, en donde declara abolido “el título y autoridad de los caciques” y añade que en adelante “las autoridades locales ejercerán las funciones de los extinguidos caciques” (Dado en el Cuzco el 4 de julio de 1825; el texto en Dancuart, 1902-26, I: 272). Este famoso decreto sí es notable por sus efectos –es decir, impulsa la formación de una jerarquía política uniforme y republicana donde antes existían dos paralelas y desiguales– pero en Huaylas este proceso de desplazar el “gobierno indirecto” de los kurakas por el “gobierno directo” ya es un hecho desde 1812, y sus bases, como ya advertimos, estaban dadas en 1783.

No es el caso, como en un momento demasiado cercano estuvo de moda presumir, que estos decretos liberales y los eventos político-militares que los hicieron posibles no tengan significado para las mayorías andinas. El problema está en que estos hechos podían significar varias cosas a la vez, algunas de ellas imprevistas por sus arquitectos. Los decretos liberales-fundacionales dejaron sus huellas en los archivos notariales. Estas huellas *sesgadas* nos llevan por senderos inadvertidos de investigación.

Republicanism postcolonial y la “Comunidad de Peruanos”

En setiembre de 1820 doña Gregoria Gonzales –cuyos nombres y apellidos completos eran Gregoria Palma Gonzales y Rimaycochachin (ADA,

Fondo Notarial Valerio, Civiles, Legajo 5, Testamento de Gregoria Palma Gonzales y Rimacochachin, 27-III-1830), descendiente del antiguo linaje de kurakas de la Guaranga de Ichoc Huaraz, se presenta y es identificada como “cacica deste Pueblo de Huaraz” y “repartidora de tierras” en la “parcialidad o guaranga de yhoc”. Doña Gregoria ganó un juicio civil contra un “yndio arrendatario” llamado Manuel Jesús Barreto¹¹. Según doña Gregoria, Barreto le debía 12 cargas de trigo por arriendos, los cuales iban destinados por la cacica a las obligaciones tributarias de su guaranga con el estado colonial. Según la cacica y el juez, Barreto no era un miembro legítimo de su guaranga de originarios, sino un forastero de “otra parcialidad,” quien apenas alquilaba una parcela en las tierras de repartición gobernadas por la cacica. En el período colonial tardío era común que los kurakas arrendaran tierras de repartición “vacantes” a forasteros ajenos para poder satisfacer los tributos debidos por originarios ausentes o muertos.

El juez colonial dictaminó que Barreto no era de la parcialidad o guaranga de doña Gregoria (Ichoc Huaraz), y por lo tanto no gozaba “del derecho al topo cedido por el Rey a los de su clase,” y siendo así su “contrato” con la cacica era enteramente “voluntario.” En pocas palabras, Barreto no tenía base jurídica para reclamar el cobro de rentas excesivas, siendo ordenado a pagar el monto demandado por la cacica. Cuando Barreto no pudo pagar fue condenado a la cárcel de endeudados —en este caso el Obraje Santo Toribio, el destino rutinario de los convictos indios huaracinos desde fines del siglo XVI. Pero el 31 de octubre de 1820 Barreto retornó a protestar por su encarcelamiento, citando la “publicada y jurada Constitución Política de la Monarquía Española” de 1812, la cual expresamente prohibía la encarcelación por deudas menores¹². Barreto fue liberado con la condición de que pagara sus deudas y que jurara no reocupar el topo en las tierras de Marcac.

En diciembre de 1821 el sendero de papeles oficiales continuaba, aunque ahora con las flamantes letras mayúsculas “PERU INDEPENDIENTE” estampadas encima del sello real del Rey Fernando VII que todavía adornaba el papel re-sellado de la pobre y recién nacida República. Doña Gregoria aparece esta vez como “ciudadana de este Pueblo...habiendo correspondido

11. ADA, Fondo Notarial Valerio, Legajo 3, Autos seguidos por Gregoria Gonzáles contra el Peruano Manuel Jesús Barreto sobre el cobro de arrendamiento de las tierras trigueras de Marcac, 1823.

12. La Constitución de 1812, escrita por las Cortes liberales de Cadiz, fue aprobada en Huaylas por asambleas públicas. Ver Alvarez Bruñ 1970.

a mis antepasados y familiares por razón de cacicazgo unas tierras llamadas Marcac” reclamando que el “peruano” Barreto, quien con su madre viuda habían reocupado su topo en Marcac, sean ordenados a pagar los arriendos acumulados que a ella le correspondían.

En abril de 1823 doña Gregoria apareció en la escritura legal una vez más, pero ahora se identificaba como “ex-cacica de la parcialidad de Ichoc de la Ciudad de Huaraz,” reclamando cinco años de arriendos por las tierras todavía “usurpadas” por Barreto y su madre. Una vez más los Barreto son condenados a prisión. Dos meses después la “vecina” Gregoria renovó su demanda cuando el nuevo “Alcalde y Gobernador Ynterino” de Huaraz rebaja la deuda de Barreto a veinte cargas de trigo (o sea dos años de arriendos). Según doña Gregoria, Barreto aún no le había pagado la cantidad que le correspondía. Explicó ante la nueva autoridad que

Seguí juicio en las autoridades del Gobierno español, y se sentenció a mi favor; y habiendo ocurrido al S. Lusceryaga¹³ presentando los autos, libro las correspondientes providencias; pero ciertas maniobras apuraron la dificultad hasta ocultarme la dicha providencia y a duras penas pude conseguir encontrar los autos pagando barias estafas¹⁴.

El contra-testimonio ofrecido por los “peruanos” Manuel Jesús y María Francisca ilustra el nuevo despliegue —o, como la ex-cacica doña Gregoria lo calificaba, “ciertas maniobras”— de la retórica republicana ya en manos de los defensores legales de los campesinos andinos. Por su parte, los Barreto declararon

que habiéndonos radicado en un pedaso de tierras de repartición de esta comunidad en la Estancia de Marcac por los Caciques anteriores, se nos fue recresiendo sus arriendos con la Casica Gregoria Gonsales, a quien le habíamos demandado los exesos de arriendos en el ultimo Gobierno pasado, donde con los favores que disfrutaba logro apremiarnos al pago de dichos exesos, que nos excasecho [sic] la divición de nuestro Ejército Libertador quando ganó esta Plaza; luego después volvimos a pre-

13. Toribio Luzurriaga, oriundo de Huaraz, fue el primer Presidente del liberado Departamento de Huaylas, cuyas fronteras entonces se extendían desde Huánuco hasta la costa norte. Ver Alvarez-Brun, 1970.

14. ADA, Fondo Notarial Valerio, Legajo 3, Autos seguidos por Gregoria Gonzáles contra el Peruano Manuel Jesús Barreto sobre el cobro de arrendamiento de las tierras trigueras de Marcac, 1823, f. 10.

sentarnos al S. Presidente D. Toribio Lussuriaga, que nos relebó de esos cargos injustos de la Casica, mandando que en adelante se le pagase a la Patria, como lo verificamos por los recibos adjuntos¹⁵.

Barreto aclaró su argumento de la siguiente manera:

Las tierras tocan y corresponden a la Patria, pues ya había adquirido el dominio como propias de la Comunidad de Peruanos, y en su virtud le adjudica la mitad de ellas a D. Ventura Tamasa esta Presidencia por el servicio que hizo a ella, y la otra mitad que dice también a dicha casica se le hizo igual adjudicación, sin saberse de sus servicios quales sean, y antes debe restituir los execibos usufructos que hasta ahora aprovecha de varios terrenos de Comunidad, con cuyo supuesto nos ha mandado apremiar al pago de esos cargos injustos de que ya fuimos relebados por su antecesor S. Lusuriaga, que hoy hace revivir la Gregoria a pesar de los recibos adjuntos, y el Artículo 61 del Reglamento que se ha contravenido en el todo, respecto de que corresponde a la Hacienda Publica los usufructos que se quiere adjudicar para si la mencionada Gregoria¹⁶.

Las siguientes declaraciones hechas por Barreto expandían el *mantra* liberal del supuesto “despotismo y tiranía cacical”, el cual se desplegaba a menudo por el contraste que pudo demarcar entre el antiguo régimen y la nueva “causa patriótica” y republicana (aún en este caso, la causa del “peruano” Barreto). Para Barreto, la patriótica “Comunidad de Peruanos” no comprendía a los “caciques” indios “despóticos” de la época colonial. Los tonos republicanos de la “comunidad de peruanos” imaginada por Barreto son clarísimos e interesados. El uso que Barreto hace de “peruano” (y que hacen las autoridades del mismo término) es confirmado por otros documentos locales de la época. Parece que en el discurso legal en Huaylas el uso de “peruano” significa literalmente “indio común” o, para ser “políticamente correcto” de acuerdo a la nomenclatura de la Nueva República, “ex-indio.” También parece que las élites provincianos –sean indios, mestizos, o criollos– todavía no se habían incluido en esta categoría supuestamente “nacional” (preferían

15. ADA, Fondo Notarial Valerio, Legajo 3, Autos seguidos por Gregoria Gonzáles contra el Peruano Manuel Jesús Barreto sobre el cobro de arrendamiento de las tierras trigueras de Marcac, 1823, fs. 11-11v.

16. ADA, Fondo Notarial Valerio, Legajo 3, Autos seguidos por Gregoria Gonzáles contra el Peruano Manuel Jesús Barreto sobre el cobro de arrendamiento de las tierras trigueras de Marcac, 1823, f. 11v.

denominarse “ciudadano” o “vecino,” lo que implicaba ser propietario y/o urbano, respectivamente). Pero la comunidad imaginada por Barreto no tenía mucho que ver con la comunidad nacional imaginada en los salones limeños. Quizá es por eso que los argumentos aunque políticamente astutos del abogado de Barreto no tenían mayor efecto en el desenlace del juicio civil en su contra, el cual fue decidido, en forma legal, sobre la base de los precedentes del caso, dado que Barreto no pudo producir más documentación que la que el juez calificaba como “unos recibos insignificantes.” Los precedentes del caso habían establecido que Barreto no había cumplido con sus obligaciones contractuales con la cacica como dueña legítima de las tierras que él ocupaba (y no como su cacica y repartidora de las mismas tierras). La clave del asunto residía en que Barreto no pudo comprobar que él era descendiente de un tributario originario en la guaranga de Ichoc (su madre, la desesperada viuda María Francisca, tratando de matar dos pájaros de un tiro, clamaba que su marido había sido “tributario contribuyente”), lo cual era requisito indispensable para ser reconocido como miembro del gremio de “contribuyente originario” con derecho a las “tierras de la República” Peruana. La versión de la cacica –de que Barreto no pertenecía a su parcialidad, sino alquilaba “voluntariamente” sus tierras como forastero, y que el producto de tal arriendo ella lo había dedicado a pagar los tributos de su guaranga– fue más persuasiva para el juez¹⁷.

María Francisca hizo una última petición en diciembre de 1823. Arguyó entonces que su marido había poseído el topo de Marcac por más de ochenta años, pero que desafortunadamente los documentos que aprobaban el hecho habían sido perdidos. Cerró su caso lamentando su injusta fortuna: “No [es] regular que yo, siendo una pobre peruana [pague] esta cresida cantidad [de 69 pesos] solo por los descuidos de mi defensor que ha perdido el recivo [sic].” Habiéndole escuchado ya tantas veces, el juez competente negó la petición y reafirmó una vez más las sentencias anteriores en su contra, ordenando a la viuda, al cerrar la vía de apelación, de “guardar un perpetuo silencio...”

17. La ex-cacica Doña Gregoria siempre pudo encontrar medios para retener influencia considerable en la época postcolonial. En su testamento de 1830, explicó que había donado ‘unas cantidades’ de pesos al erario departamental, y que ‘en compensa’ las autoridades le habría reconocido, a la manera colonial, su dominio sobre la mitad de las tierras cacicales de Huaraz. Así, y a pesar de perder sus títulos coloniales, los intereses de esta cacica fueron acomodados debido a las necesidades fiscales del momento. Su testamento revela que ella y su marido mestizo todavía gozaban de las rentas de varias y considerables propiedades.

La política de los indios “republicanos”: ¿un perpetuo silencio?

Después de 1826 era más común que los “ex-indios” de Huaylas se representaran ante el juez ya no como “peruanos” sino como “republicanos” (frecuentemente añadiendo el modificador fiscal de “originario” y/o “contribuyente”). En el discurso oficial estatal sobre los ex-indios ex-coloniales, los términos “indio” y luego “peruano” fueron dejados de lado en favor del moderno “indígena.” Desde Bolívar, “indígena” era la preferida palabra “progresista” y oficialista para referirse a los campesinos andinos, pero la motivación para su uso era entonces de índole postcolonial-nacionalista (negar lo indio y lo colonial y con ellos “la Nación Yndica”) y luego, hacia fines del siglo, positivista-racista. El significado de esta invención nacional del sujeto “indígena” (como objeto del discurso liberal) luego se revelará en tales frases como “nuestra raza indígena” o “la raza indígena peruana”¹⁸. Pero como el archivo claramente documenta, y a diferencia de “indígena”, “republicano” era una identidad colonial multifacética que era capaz de resonar significativamente con discursos de la época postcolonial. Esta resonancia puede ser atribuida a la ambigua y extendida esfera semántica del término, y a su capacidad para articular políticas locales, en la práctica y en su dimensión discursiva, con políticas nacionales, sean estas coloniales o postcoloniales.

El discurso estatal colonial reconoció a los tributarios activos y miembros de la colonizada “República de Indios” como “republicanos” (además del conocido modificador fiscal de “originario”). He sugerido en otra ocasión que fue en las “repúblicas de indios” de la época colonial donde la noción jurídica de “republicanos” iba tomando significancia local (Ver Thurner 1993: Cap. 2). Pero ¿por qué indios “republicanos” en 1846? La respuesta corta es que la reinvencción postcolonial de la “contribución” de origen colonial tardío, y

18. El término ‘indígena’ sigue siendo el signo de la conciencia progresista sobre los llamados ‘native americans’ (otro oxymoron anti-histórico). Sin embargo, sus orígenes se encuentran en el disgusto nacionalista criollo por términos coloniales. Pero en cierto sentido se pudo pensar que ‘indio’ era más generoso, desde que reconocía orígenes culturales e identidad ‘nacional’ distintas de las europeas y anteriores a la invención liberal del estado-nación. Como anotaba el economista Pedro de Rojas y Briones en 1828: ‘A estos infelices se les considera premiados con haberles mudado primero, el nombre de indios en peruanos, y después en indijenas ¿y no es esto hacer una gran injuria a una nación tan benemérita, que la crean honrada con variarle el título propio de su origen, cuando el que nace en España, Francia o Inglaterra se considera honrado con que se titule, español, francés, ó inglés?’ El intercambio desigual de la nacionalidad ‘india’ por el status dudoso y ambiguo de ‘indígena’ que le ubicaba en el piso bajo de la escalera racial, sólo marcó la distancia ‘nacional’ que uno tenía que atravesar para llegar a la cima ocupada por la élite criolla. Ver Rojas 1828: 22-23).

que duró desde 1826 hasta 1854, hizo necesaria esa identidad *de jure* para resolver disputas entre reclamantes de los “topos” o parcelas de usufructo, que eran cedidos por el estado republicano a los “contribuyentes.” Pero para responder a esta pregunta en la manera que contempla las variadas formas locales en que el término “republicano” fuera desplegado, tenemos que sondear brevemente los numerosos legajos de juicios civiles (la mayor parte de ellos entre indios) que fueron generados en Huaylas como resultado de la ley de tierras aprobada por el Congreso Constituyente de 1828.

En Carhuaz entre 1846-48 los Chacpi (herederos de un tributario indio llamado, a la manera cristiana andina, nada menos que Tomás Aquino) retó a un mestizo de apellido Villanueva, quien estaba casado con una mujer india de apellido Mota y heredera de un topo de repartición correspondiente a su padre. Citando una “escritura imperfecta” (documento no-oficial) los Chacpi sostenían que los Mota “ya habían dejado de ser poseedores de dichas tierras de repartición en 1818”¹⁹. Los Chacpi presentaron documentos que probaron que en 1818 su antecesor, el indio Tomás Aquino, de hecho había sido “tributario originario” y, lo que era igualmente importante, un “republicano” activo en la guaranga de Ecas (Ecash Waranka). En el período colonial tardío, Aquino había “servido a la República,” es decir a su guaranga²⁰ (colectividad tributaria local) o mitad en el antiguo “pueblo de indios” de Carhuaz; asimismo “al Señor de Animas y Nuestra Virgen del Rosario” (los santos patronos del pueblo) y que en su virtud, y por haber pagado sus tributos, y porque “los jueces y justicias de su Magestad” lo protegieron como tributario, él había merecido el derecho que corresponde al “republicano” de poseer un topo en las tierras de repartición asignadas a su pachaca o ayllu dentro de la unidad tributaria de su guaranga (Ecash).

19. ADA, Fondo Notarial Valerio, Civiles, Legajo 12, “Expediente que le pertenece a Jose María Chacpi, Manuel Aniceto y María Sevastian Chacpi de los terrenos de repartición que se le ha adjudicado de orden Superior”, 12-16-V-1846.

20. En el período colonial tardío en Huaylas, guaranga o waranka (quechua = mil) no indicaba la sobrevivencia de una unidad incaica censal sino una colectividad o parcialidad multi-comunal (las comunidades, conocidas como estancias, eran agrupadas en pachacas o *pachakas*, las cuales tampoco eran unidades de a ‘cien’ de la misma manera en que las guarangas coloniales ya no eran de a ‘mil’) y con una estructura dual como mitad complementaria de otra guaranga menor o mayor. La guaranga era entonces una unidad tributaria funcional bajo la responsabilidad de uno o dos kurakas hereditarios o, después de las reformas de 1812, representada por un alcalde ordinario o pedáneo de vara. En el período postcolonial las guarangas son renombradas ‘distritos’ bajo el mando político de un gobernador *misti*.

Entre el 12 y 16 de mayo de 1846 José María Chacpi y Manuel Aniceto, identificados como “indígenas contribuyentes” por el tribunal, hicieron uso de un argumento similar en sus declaraciones ante el Juez:

Que según la tasa de repartición de tierras de los yndígenas reconocemos nuestro derecho en aquello que nos pertenesen... como yndios pagantes el haver del Estado, en el gremio de originarios republicanos y natibados en ello... [C]omo Republicanos al todo Servicio Vicible...se ha de servir VS [amparnos] ...teniendo presente la ley...del año 1828 y 29 en que ampara a los indios originarios²¹.

Este y otros ejemplos de testimonios indios dan pistas para interpretar la transfiguración de nociones jurídicas “republicanas” coloniales de identidad y legitimidad en el nuevo contexto postcolonial. El “nuestro derecho” es aquí el de la posesión, y “aquello que nos pertenesen” se refiere precisamente al tope de usufructo en las “tierras de repartición” cedidas por la Corona, y ahora por el estado peruano como “tierras de la República” o “tierras del Estado”. Como los documentos que probaban “el derecho” de Tomás Aquino atestiguan, en Huaylas durante la época colonial tardía, ser buen “republicano” andino significaba, al menos, servir a su república local, que era el ayllu o pachaca dentro de la guaranga y su pueblo, servir a los santos patrones de la localidad, y cumplir con el pago de los Reales Tributos del Rey. En el período postcolonial, ser originario republicano significaba, entre otras cosas, pagar “religiosamente” la “tasa” o “contribución” de la Patria, asumir los cargos comunales asignados, y servir en las *mingas* comunales y públicas (o sea obras municipales), ambos, además, frecuentemente llamados “la república” en Huaylas²².

Es importante anotar que este caso fue decidido en favor de los Chacpi. Tales argumentos “republicanos” podían funcionar y eran reconocidos en el foro judicial. Otros casos iniciados por indios a consecuencia de la Ley de

21. ADA, Fondo Notarial Valerio, Civiles, Legajo 12, Expediente que le pertenece a José María Chacpi, Manuel Aniceto y María Sevastian Chacpi de los terrenos de repartición que se le ha adjudicado de orden Superior, folios 28-29, 12-16-V-1846.

22. Etnografías del siglo XX indican que ‘la república’ tenía el referente dual de labor festivo comunal (*minka*) y también el servicio forzado de *corvéé*. Paul Doughty anota, sin embargo, que el uso de ‘republicano’ para designar a un participante en tales labores era más común en el distrito de Atun Huaylas que en otros lugares del Callejón de Huaylas, cuando él realizó su trabajo de campo en los años sesenta (comunicación personal, Gainesville, Florida, 1994); ver Doughty 1969 y Stein 1961.

1828 ilustran las transformadas condiciones republicanas bajo las cuales los derechos indios coloniales fueron rediseñados por campesinos andinos.

El lenguaje del caso de Esteban Ramírez de Caraz en 1851-53 es quizás el más llamativo de los numerosos pequeños litigios relacionados a la Ley de 1828. El caso Ramírez revela el problema demasiado común de tener muchos herederos pero muy poca herencia en las promisoras “tierras de la República.” Las disputas consiguientes entre posibles herederos –en las que invariablemente se enfrentan hermanos con hermanas– revelaban las plagas del contradictorio entendimiento o promesa republicano entre el estado y campesinado andino.

Don Esteban, identificado como “indígena contribuyente” en la Parcialidad de Llacta del pueblo de Caraz, sustentó

que...mi posesión...me sedió mi padre legítimo...en el tiempo del Gobierno Español...y [yo he] estado pasíficamente contribuyendo mi erario, asimismo sufriendo...en los servicios de la República sin resagarlos en lo menor, como es... público... [Pero] la codicia de mis hermanas querer que se partan en clase de herencia [-] siendo una posesión precaria que fue en aquel tiempo prestando la regalía, que franquean a todo indijeno, en esta fecha las que se hallan prescriptas por haberme traspaso mi referido en el Gobierno Caduco y por estos fundamentos también se lo traspase yo a uno de mis hijos actual contribuyente[-] [me han causado] graves perjuicios...²³.

Don Esteban arguyó que el Juez de Paz había cometido una infracción a la Ley de 1828 cuando le permitió al marido de una de sus hermanas enajenar uno de sus topes

sin saber leer ni escribir ni menos ser republicanas lo principal, y lo segundo tienen ambas sus terrenos en otra parcialidad suficiente en la parte de sus Maridos la una en Allauca, y la otra en la estancia de Guaya...

Don Esteban declaró también que fue él quien cuidó a su padre hasta su muerte, y no las hermanas, y por lo tanto tenía más derecho a las tierras que él dejó. (Este último argumento reconocía implícitamente la costumbre

23. ADA, Fondo Notarial Valerio, Civiles, Legajo 15, Estéban Ramírez con María Santos sobre las tierras de Cuyuc-Rumi en la estancia de Llactas, ff. 2-4, 1850-51.

andina de la último-genitura [ultimogeniture], es decir, que el último hijo o hija, que tiene el deber de cuidar sus padres hasta su muerte, hereda la casa y su parcela en justa recompensa). Finalmente, Don Esteban declaró que sus hermanas no tenían derecho de intervenir en sus tierras porque él tenía hijos contribuyentes, y que el derecho de posesión en las tierras de repartición eran precarias y transmitidas por línea recta a los hijos varones.

¿Qué quería decir Esteban Ramírez cuando insistía en que sus hermanas no eran “republicanas lo principal”? Quería decir que ahora ellas, por medio de sus maridos, pertenecían a distintas parcialidades, estancias, o ayllus; es decir, siguiendo las normas de la residencia patrilocal, las hermanas pertenecerán a “la República del Ayllu” (sus palabras textuales) de los padres de sus maridos. En marcado contraste, Don Esteban detalló su fiel cumplimiento de las obligaciones con su “república” o comunidad patrilocal, acertando así su reclamo al gremio de “republicano originario” en la Parcialidad de Llactas. Pues Esteban había “servido la República” sin la menor repugnancia para con las “imposiciones de mi gremio”. Don Esteban había asumido el cargo de recaudador de contribuciones por cuatro años; luego fue mayordomo del santo patrón del pueblo, y después capitán (o sea cabecilla de milicia local); había servido también como alcalde mayor de campo o varayoc en Caraz, prioste en las procesiones religiosas, fiscal y escribano por cinco años; era también pregonero de capilla, y había cumplido con un sinnúmero de oficios y servicios además de los anotados.

El entonces recaudador de contribuciones para la Parcialidad de Llactas, Manuel Blas, secundó las declaraciones de Don Esteban. Blas confirmó que Esteban Ramírez y su hijo Marcelo eran fieles contribuyentes al Erario, y “republicanos a todo Servicio.” Explicó que las hermanas residían en parcialidad ajena, y que por lo tanto “no tenían derechos en esta pachaca a las parcelas de la República,” ni tampoco “servían” en tiempos de su padre (en este último caso el uso que Blas otorgaba a “República” no significaba la “república del ayllu” local, sino las “tierras de la República” o antiguas tierras de repartición, ahora pertenecientes al estado peruano).

Finalmente, Don Esteban hizo muy claro al Prefecto lo que él entendía por sus “derechos” y prerrogativas en el caso:

las tierras de repartición corresponden al estado; y los pose[e]dores que somos es por afiansar el erario cuyo ramo pertenesen a la Hacienda pública; que todo contribuyente indígena cargado con tierras oblamos nuestros semestrales establecidos; y por estos fundamentos no he

desajenado a pesar de que yo sé leer y escribir y que la Ley del Soberrano congreso [de 1828] me franqueaba...considerando tener numerosa familia entre ellos un hijo contribuyente actual...quien no tiene su respectivo topo de repartición²⁴.

Junto con otros casos de litigio campesino de la época republicana temprana, los argumentos presentados por Esteban Ramírez y los Chacpi abren una ventana hacia el mundo político de los “indígenas” contribuyentes del siglo diecinueve. Ser buen “republicano” tenía un significado local (aún en el idioma quechua de la zona, en que era y es un término prestado) que incluía el cumplimiento de las obligaciones cívicas, religiosas, y fiscales a la comunidad o “república” local. Pero el alcance semántico y político de este republicanismo andino iba más allá de lo local. La “república” local (del ayllu o parcialidad) se articula con la República nacional peruana por medio de la “contribución” a la Hacienda Pública de la Patria, y a través de “los servicios a la república” o sea el trabajo colectivo en obras comunales, públicas y/o municipales. Así, ser buen republicano de la comunidad significaba asumir con dignidad y sin remuneración (más bien sufriendo pérdidas) todas las obligaciones y cargos religiosos y civiles. Ser buen republicano, en el sentido más estrecho y “nacional” de la palabra, significaba contribuir a la Patria (a través de la Hacienda Pública) y no al cacique, como se hacía bajo el dominio español. En reconocimiento de su contribución, el republicano esperaba recibir protección estatal en su posesión precaria heredada de sus antepasados “originarios” de la época colonial.

La noción de obligación mutua aquí encontrada se distingue del “pacto de reciprocidad” entre ayllu y estado descrito por Tristan Platt para el caso de Chayanta, Bolivia (Platt 1982). En Huaylas colonial, la posesión de las “tierras de repartición” fue controlada localmente por los intermediarios de la “república de indios,” es decir principales, curacas, y corregidores de indios coloniales, y en última instancia se apoyaba en la autoridad soberana del Rey de España. El acuerdo o promesa postcolonial entre “la Patria” y el “republicano” campesino pasó por los recaudadores locales –agentes fiscales de los alcaldes ordinarios y a veces los mismos alcaldes de campo– y, significativamente, por una serie de autoridades subalternas *mistis* dependientes de los subprefectos y gobernadores, quienes subordinaron las autoridades indias dentro de un sistema administrativo, teóricamente, uniforme. Otra di-

24. ADA, Fondo Notarial Valerio, Civiles, Legajo 15, Esteban Ramírez con María Santos sobre las tierras de Cuyuc-Rumi en la estancia de Llactas, 1850-51, ff. 10v-11.

ferencia decisiva del sistema republicano peruano, como ya hemos visto, fue la influencia de la llamada “Ley de 1828.”

La Ley de 1828 fue ejecutada, en parte, como respuesta protectora frente a denuncias de una rápida y depredadora enajenación de tierras comunales como consecuencia de los decretos liberales bolivarianos (Piel 1970). Aunque, en teoría, la ley convertía en propiedad privada los topos de indios y mestizos en las tierras de repartición, prohibía toda enajenación en aquellos casos en que el dueño no sabía leer ni escribir en español. Esta cláusula excluía efectivamente a la gran mayoría de campesinos andinos: no podían enajenar sus topos aunque fueran propiedad privada. Al mismo tiempo los excluía de las responsabilidades que, según la ideología liberal, eran requisitos para acceder a la ciudadanía plena basada en la libre propiedad. Este espacio [situación] intermedio generó una forma de ciudadanía subalterna resumida en la noción de “republicano.”

De hecho, como vimos en el caso de Esteban Ramírez, los originarios republicanos alfabetos tenían buenas razones para no enajenar sus topos, dado que así se ponía en peligro la reproducción misma de la unidad doméstica. El resultado fue que la supuesta privatización y enajenación de “las tierras de la República” fue solo incipiente, y regularmente negociada, durante el período republicano temprano.

Sin embargo, después de la abolición de la contribución de indígenas, declarada por el caudillo liberal Ramón Castilla en 1854 e implantada en 1855, la generada cultura política subalterna republicana de los campesinos andinos fue irremediablemente desarticulada del régimen fiscal del estado central. La abolición fue posible gracias a las entradas que el comercio del guano en el exterior, y abrió una grieta entre la población andina del interior y el estado central limeño (son apreciaciones ya reconocidas por Basadre y Bonilla). Esta nueva apertura significaría un respiro en las obligaciones fiscales con el estado, pero el espacio abierto fue rápidamente copado por los impuestos ilegales, o “gabelas” cobrados por los hacendados agresivos que ya no tenían que confrontar sus intereses con los del fisco. La presencia disminuida del estado central durante la época liberalizante del guano permitió que los conflictos sociales en la sierra aumentaran hasta tornarse agudos, expresándose fatalmente durante la guerra con Chile y la contienda civil entre 1879 y 1885, cuando la autoridad estatal fue usurpada o simplemente se disolvió en facciones opuestas. Esta lenta y luego violenta crisis hacia fines del siglo, puede ser comprendida en su ámbito local por medio de un análisis de los

roles intermediarios asumidos por las autoridades indígenas –los alcaldes de vara–, quienes operaban en el difícil espacio existente entre campesinos, terratenientes, y estado.

La intermediación desigual de los alcaldes de vara

Las matrículas de contribuyentes republicanas (1826-54) sugieren una penetración estatal cada vez más directa, aunque siempre clientelista, en las sociedades campesinas andinas (ver Kubler 1952 y Contreras 1989). Al desplazar a los curacas coloniales, declarados nulos por Bolívar, las autoridades subalternas mistis del estado republicano desarrollaron relaciones de clientelismo y modos de coerción nuevos, que penetraron hasta los rincones más alejados de las sociedades andinas postcoloniales²⁵. Durante las guerras de Independencia (1820-24), las contribuciones seculares y los diezmos eclesiásticos fueron recaudados por funcionarios político-militares y sus comisionados, algunos de ellos clérigos, y el grueso de las recaudaciones fue destinado a la guerra. Los documentos posteriores sugieren que las relaciones de clientelaje se apoyaban cada vez más en los alcaldes de vara para recaudar las contribuciones, entregar mano de obra indígena bajo la forma colectiva de minga, aquí llamada “la república,” y para cumplir las funciones locales de policía (al igual que en las Intendencias del período colonial tardío). La dependencia de estos alcaldes aparece sugerida en una petición de 1832 elevada por los alcaldes pedáneos de la Parcialidad de Allauca del rebautizado “Pueblo Libre” de Huacra (entre Caraz y Yungay). En esta los alcaldes se presentan como funcionarios subalternos, sin mayor autoridad de mando sobre “sus indígenas” recalcitrantes. Sus responsabilidades incluían el asistir en la recaudación y proveer trabajadores “republicanos” o mingueros. Parecen ser una especie de policía comunal.

Sin embargo, esta función subordinada, ligada como estaba a las nociones indias de la obligación “republicana”, era probablemente crítica para la recaudación eficaz de la contribución indígena. En 1850 el Prefecto de Ancash admitió como indispensable el rol de los alcaldes en la recaudación, sugiriendo tímidamente a sus superiores en Lima que podría ser provechoso recono-

25. Para un caso ejemplar, ver ADA, Fondo Notarial Valerio, Juicios Civiles Republicanos, Legajo 6, Autos criminales seguidos contra Don Gabriel Gomero sobre estorsiones que hizo en Jangas en el año de 1836. Sobre la tendencia general ver Bonilla 1987.

cerlos oficialmente como recaudadores en las comunidades²⁶. Su pedido, al igual que el del Prefecto Saldías medio siglo después (ver *infra*), fue rechazado por Lima como medida abiertamente anticonstitucional y antiliberal: admitir oficialmente el papel crucial de las autoridades indígenas de origen colonial en el aparato provincial del estado republicano era un sacrilegio.

Pero los varayoc del siglo diecinueve eran algo más que simples clientes o dóciles recaudadores de impuestos. Los varayoc de Huaraz, por ejemplo, recurrieron continuamente a la cláusula de alfabetización de la Ley de 1828 para defender la integridad de las tierras indígenas. También defendieron los derechos de acceso de los forasteros y, cuando se les cerró la vía preferida de petición legal, dirigieron revueltas contra autoridades abusivas o poco “patriotas.” Una petición presentada en enero de 1846 ante el Subprefecto de Huaraz por el alcalde de campo de la Estancia de Marian, Manuel Ysidro, revela el rol de los varayoc en bloquear un movimiento de los hacendados dirigido a “cerrar las puertas” de las quebradas comunales de la Cordillera Blanca. Las quebradas ligaban el valle y los pueblos con la *jalka* o puna de la alta cordillera. El cercado de las entradas a las quebradas violó un entendimiento tenso y precario entre forasteros o “contribuyentes sin tierras” (como eran reconocidos oficialmente) y la administración estatal departamental. Este entendimiento se basaba en una práctica previa de protección estatal a los bosques nativos, de *queñua* o *quishuar* (*polylepis*), los cuales crecían en las quebradas, y eran podados, y las maderas cargadas por indígenas forasteros, para luego ser vendida como leña en los mercados pueblerinos del valle²⁷.

En 1842 el apoderado fiscal del Departamento de Ancash bosquejó la justificación oficial para tal entendimiento entre estado republicano y campesinos contribuyentes:

-
26. Archivo General de la Nación, Lima (AGN) O.L. 357-66, Prefecto Joaquín Gonzales al Señor Ministro de Estado en el Despacho de Gobierno, Huaraz, 18 de febrero de 1850. Gonzales escribió que los Alcaldes de campo eran nombrados por los Gobernadores para recaudar contribuciones en las estancias, y que lo hacían “por costumbre sin remuneración”. Cuando en 1849 se dio una ley que hizo ilegal tal servicio, el Prefecto vió que faltando los alcaldes sería muy difícil encontrar “voluntarios” que recaudaran la contribución por la mezuquina retribución del dos por ciento. La solución era nombrar los alcaldes como recaudadores cuando no se pudo encontrar “voluntarios”.
 27. *Polylepis* era la principal fuente de combustible para cocinar hasta que lo reemplazó el eucalipto que fue llevado a Huaylas en el siglo XX. El eucalipto es un árbol plantado que crece mejor en elevaciones menores y es generalmente considerado propiedad privada cuando no crece en linderos.

La... contribución que satisfacen los Yndígenas, no es eclesiva, y además es necesaria. No es eclesiva, porque gozan de prerrogativas en el pago de derechos parroquiales, diezmos, etc., y tienen francas las quebradas o bosques para la extracción de la madera en astillas para el mercado, a que se agrega que la pensión de los orijinarios es más llevadera por el auxilio que reportan con las tierras de repartición que poseen. Es necesaria, porque las veces que han dejado de contribuir mediante el indulto, se experimenta escases de brazos para el trabajo, pues como los Yndígenas solo necesitan un ropaje de bayeta en un año, y sus sementeras aunque cortas les proporcionen sus sencillos alimentos, siendo lo único con que se conforman, pues no desean otra cosa, no se empeñan en abandonar el osio, que les es casi característico, sino en las épocas de la recaudación de contribuciones, con el objeto de satisfacerlas (AGN, H-4-1832, Matrícula de Yndígenas de la Provincia de Huaylas, T.II, Observaciones Generales, f. 3, 1842).

Según el apoderado fiscal, la contribución indígena era necesaria porque aseguraba la oferta estacional de mano de obra barata en tiempos de la recaudación, dado que el indígena era "ocioso" y, además no tenía ningún interés en consumir artículos de lujo²⁸. La razón por la cual se protegía el acceso de los indios a los bosques de las quebradas era igualmente interesada. Los indios forasteros eran los únicos que entregaban leña a las cocinas de los vecinos, incluyendo las de las autoridades provinciales y departamentales. Cuando algunos hacendados querían excluir o desalojar al indígena de este recurso, los pueblerinos podían objetar si el resultado era incrementar el precio de la indispensable leña, haciéndola escasa en el mercado. De esta manera el conflicto sobre acceso a la leña natural de las quebradas podría enfrentar los intereses de los hacendados a los de las autoridades, vecinos, y campesinos forasteros.

La perspectiva de los forasteros, según el lenguaje de la petición presentada por el Alcalde de Marian, era la siguiente:

Que hallándonos como nos hallamos oprimidos al pago de los tributos como indios infelices forasteros sin tierras ni premio alguno; que desde el tiempo de nuestros antecesores estuvo entablado todas las Cordilleras para sacar leña y havilitar a la Ciudad y con el premio de ellas pagábamos nuestro Tributo, diesmos y primicias. Hoy en el día se hallan serradas bajo de llave las puertas de las Cordilleras en especial Llaca

28. De hecho, los mismos argumentos fueron presentados durante la colonia por los corregidores para justificar el reparto de mercancías, entre otras *levas.

y Cojup, que nos pertenece desde el tiempo inmemorial, y ninguno de los dueños anteriores no nos han puesto el menor embaraso lo que por ahora los SS. D. Miguel Mosquera y D. Gregorio Cobo, han mandado a que nos cierren las puertas, viéndonos oprimidos a un duro sacrificio: En cuya virtud, ocurrimos a la integridad de ese juzgado, para que compadesiéndose de nuestra triste horfandad, y hallarnos reducidos a la suma pobreza, haga su debido cumplimiento de mandar para su notoria autoridad, para que nos den campo, para trabajar y recaudar religiosamente al Estado²⁹.

En su respuesta a la petición del Alcalde de Marian, el Subprefecto de Huaraz solicitó el informe correspondiente del Gobernador del Distrito de La Independencia, el mestizo Don Manuel Jurado, cuya jurisdicción comprendía a Marian y sus alcaldes indígenas. El informe de Don Manuel confirmó la versión del Alcalde, citando debidamente los antecedentes legales y políticos (decretos y bandos), tanto coloniales como republicanos, que sostenían el derecho comunal. En su informe al Subprefecto, el Gobernador anota

[q]ue uno de los ramos principales de que hasen uso los indígenas de esta Capital para el pago de sus contribuciones, es la leña que la sacan de las quebradas, cuyos maderajes son reconocidos como comunes, siendo una prueba de esto que jamás los primeros dueños se [h]an abansado a impedir la saca de las maderas, y cuando lo han intentado las autoridades les han ebitado tal abuso, como una de ellas el finado ex-Prefecto D. Juan Mejía, mandando se abran las Quebradas para la extracción del Público. También en un juicio seguido sobre igual punto por el finado D. N. Carbajal Hasendado de Aco y dueño de la quebrada de Rurec, contra el finado minero D.N. García, en la Corte suprema la perdió, en virtud a que solo son consideradas dueñas del casco y los pastos mas no de las maderas que nasen por sí y no son plantadas; de manera que si no se ebita este mal, lo primero que se les corta el único recurso que tienen dichos indígenas para el pago de sus contribuciones, y lo segundo y principal que la población carese de ese material tan esencial para la vida³⁰.

Además el Gobernador apuntaba que existían “bases indestructibles” para el derecho comunal en la Ley 14, Título 15, Libro IV de la Recopilación

29. ADA, Fondo Notarial Valerio, Causas Civiles, República, Legajo 12, Manuel Ysidro y otros sobre exoneración de tributos, Huaraz, 4-1-1846, ff. 1-1v.

30. ADA, Fondo Notarial Valerio, Causas Civiles, República, Legajo 12, Manuel Ysidro y otros sobre exoneración de tributos, Huaraz, 4-1-1846, ff. 1v-2.

de Indias. En 1559, el Rey Felipe II había decretado “que los Yndios puedan libremente cortar maderas de los montes para su aprovechamiento, y mandamos que no se les ponga impedimiento [pero] que no los talen de forma, que no puedan crescer y aumentar”³¹.

Al igual que en otros y numerosos casos, Don Manuel citó las recopiladas leyes coloniales para establecer la legitimidad del acceso comunal a los montes de la cordillera. Esta vez su afirmación de que las Leyes de Indias seguían en vigencia fue revisada y debatida tanto por autoridades departamentales como ministeriales. Las autoridades concluyeron que, en efecto, las Leyes de Indias estaban en vigencia, exceptuando los casos específicos en que ciertos artículos habían sido modificados o derogados por decretos o leyes republicanas. Los archivos departamentales y notariales demuestran que, en la recomposición de tierras de 1712, cuya base era la primera composición de 1594, todas las tierras “vacantes” que quedaban más arriba de las que fueron asignadas a las guarangas de Huaraz y el común de su pueblo, y llegaban hasta las nieves perpetuas de la Cordillera Blanca, fueron declaradas “ejidos”. Sin embargo, una petición del encomendero Garci Barba en 1621 y, antes que ésta, la visita pastoral del Arzobispo Mogrovejo en 1593, hicieron ver que en estos mismos cerros pastaban vastos hatos de ganado lanar, propiedad de los encomenderos, y que sumaban decenas de miles de cabezas. Pero la recomposición de 1712 también reconoció los reclamos de títulos individuales de españoles y criollos, quienes habían “comprado” tierras de indios de los kurakas en bancarrota, o que recibieron títulos de tierras por haber “servido su Magestad” (Ver Thurner 1993: Cap. 2). El resultado fue una confusión considerable en cuanto a la tenencia de tierras. A pesar de ella, los títulos coloniales establecidos por la recomposición real no eran exactamente equivalentes a la propiedad privada liberal. La “propiedad” colonial siempre estuvo sujeta a “la gracia del Rey” y los “frutos naturales” de la tierra no podían ser “adueñados” como tales. Lo “natural” era la riqueza del reino, o sea del rey y, por lo tanto, el acceso a ello estaba dentro de los poderes de su gracia.

En las décadas de las reformas liberales de 1840 y 50, surgieron nociones exclusivas de la propiedad en la legislación peruana y sobre todo en la conciencia de los terratenientes. En sus esfuerzos para extender o consolidar sus haciendas, estos fueron reclamando dominios exclusivos. Tales esfuerzos

31. ADA, Fondo Notarial Valerio, Causas Civiles, República, Legajo 12, Manuel Ysidro y otros sobre exoneración de tributos, Huaraz, 4-I-1846, f. 6.

para privatizar llanamente sus dominios se intentaron hacia fines del siglo XVIII, pero como observó correctamente Karen Spalding, sus deseos fueron muchas veces desviados por las leyes protectoras coloniales. Como anotaban los alcaldes de Huaraz en su extraordinaria petición de 1887, los hacendados de la época colonial “no se habían atrevido antes, a escigrinos gabela alguna por temor de que los Concejos, justicias y Regidores les aplicaran la multa figada en la citada ley 5ª...” de Indias.

Luego de las reformas liberales que abolieron la contribución indígena en 1854-55, hubo menos “bottlenecks” o estorbos legales para impedir el ejercicio de los derechos liberales de propiedad privada, y en todo caso el opulento “estado guanero” centralizado fiscalmente en Lima, ya no tenía mucho interés en cobrar mini-multas en provincias. Así, y como en los casos que involucraban a las cuestionadas quebradas comunales, los títulos coloniales de “composición” fueron intencionalmente mal interpretados como equivalentes a la propiedad privada liberal, es decir, como una forma exclusiva de dominio que daba derecho sagrado para impedir el acceso al ajeno. Lo dijo claramente el gobernador Don Manuel Jurado cuando advirtió que “últimamente nadie ignora que...el Patrimonio Real, vendía una finca exclusiva los montes, aguas, etc., declarando los por comunes, como se puede ver de los mismos títulos...”³².

El desinterés del estado central durante el período post-1854 invitaría a una agresión terrateniente en el interior. Para el despojado indígena José Mendosa, esta renovada agresión era, en sus palabras transcritas, peor de lo que “los Conquistadores de América habían podido hacer contra los descendientes de Manco Cápac, apoyados [como es este hacendado] por las íntimas relaciones [que mantiene] con el juez”³³.

El significado de la insurgencia de Atusparia

Treinta años después de la abolición de la contribución de indígenas, los indios republicanos de Huaylas –ahora tachados por la prensa limeña y el ejército con el nombre despectivo de “la indiada” o “las hordas salvajes”–

32. ADA, Fondo Notarial Valerio, Causas Civiles, República, Legajo 12, Manuel Ysidro y otros sobre exoneración de tributos, Huaraz, 4-I-1846, f. 6.

33. ADA, Fondo Notarial Valerio, Civiles, Legajo 20, Benito Vincenti vecino de Huaraz y hacendado de Lucma, contra indígenas de la estancia de Pampa Huahin, ff. 19-19v, 1855-56.

movilizaron mas de 40,000 guerrilleros bajo el comando local de los alcaldes de vara, entre ellos el cabecilla de (Ichoc) Huaraz y de Marian, Pedro Pablo Atusparia. Con la asistencia de sus aliados políticos locales –los caceristas o “colorados” nacionalistas– los indios de Huaylas destruyeron el régimen prefectural de los iglesistas o “azules”, quienes habían sido favorecidos o apoyados por los invasores chilenos en la segunda fase de la Guerra del Pacífico que llegó hasta Huaylas en 1883. El campesinado indígena y su liderazgo local juntaron fuerzas con los “colorados,” secundando la resistencia armada encabezada militarmente por el General Andrés Avelino Cáceres, para dominar la región entre marzo y mayo de 1885. La movilización indígena respondió no solamente a nociones patrióticas de defensa comunal y nacional, sino más concretamente a la ilegítima y apurada imposición de la contribución personal por el régimen iglesista. Esta contribución personal de guerra no fue resistida por un supuesto instinto “anti-fiscal” o “anti-estatal” del campesinado, como suponen Kapsoli y Stein (Ver Kapsoli 1977; Stein 1988), sino por el hecho de que la contribución no estableció ninguna garantía de protección del acceso indígena a las tierras usufructuadas y/o comunales, como la “contribución indígena” había significado en el pasado preliberal; y porque fue impuesta adicionalmente a las ya existentes, aunque ilegales, “gabelas” gamonales, y por lo tanto parecía ser una especie de “impuesto doble”.

Encabezados por Pedro Pablo Atusparia, Pedro Guillén, Simón Bambarén, Pedro “Ucho” Cochachin entre muchos otros activos y ex-alcaldes de vara, el campesinado huaylino demostró firmemente su potencial militar y político-nacional, pero también quiso protestar contra las posturas débiles de los sucesivos regímenes caudillistas que no protegieron sus “derechos indígenas.” Sin embargo, por razones de clase, racismo, y oportunismo político los esfuerzos patrióticos de los indios de Huaylas serán presentados posteriormente como la venganza bárbara de “las hordas salvajes.” La consecuencia fue una represión sangrienta, miles murieron a manos de la bien armada expedición contrainsurgente enviada desde Lima por el régimen del General Miguel Iglesias. Mientras tanto, los supuestos aliados “rojos” o “colorados” del campesinado huaylino –o sea los caceristas y “puguistas”– se hicieron humo. Esta amarga experiencia motivó a los líderes indígenas de Huaylas a asumir posturas tibias y defensivas frente al estado cacerista de la post-guerra, a pesar de que era “su lado” el que había ganado la contienda civil³⁴.

34. Para un análisis más detallado de la insurgencia de Atusparia y sus consecuencias, ver Thurner (en prensa).

Después de la victoria muy comprometida de los “colorados,” que llevó a Cáceres a la Presidencia de la República en 1886, Atusparia viajó a Lima para entrevistarse con su General, tratado no como el “Inca” buscado por los indigenistas, sino como “el gran republicano.” Un reportero que habría observado la escena del encuentro escribió que:

[n]o 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 iglesistas, no, ellos no han tenido mas deseo que ver el triunfo de la Constitución...y apoyar al GRAN REPUBLICANO ...como ellos lo llaman... (*El Comercio*, Lima, 2-VI-1886).

En esta inusual conferencia entre “el jefe de la raza indígena” y “el General” de la resistencia nacional –la cual ocurrió, nos dicen, en el idioma quechua– Cáceres prometió a Atusparia y “su raza” construir escuelas rurales, reducir los impuestos, y dar garantías estatales a sus tierras comunales. Pero en sus esfuerzos para reconstruir un Perú devastado, Cáceres pronto tomó otro rumbo. Reinstauró la contribución personal y creó una comisión para estudiar la factibilidad de la abolición de las tierras comunales. Ambas medidas fueron resistidas con cierto éxito por los varayoc y sus recalcitrantes seguidores. Una década después, el sitiado mandato de Cáceres será destituido por el auto-proclamado “Protector de la Raza Indígena,” Nicolás de Piérola, quien en efecto abolió una contribución personal fantasma (pero por eso sangrienta) que él mismo había decretado en 1879 (Ver Thurner 1993: Cap. 5).

Hacia 1904 el Prefecto de Ancash, Anselmo Huapaya, estimó necesario repetir lo que Bolívar había decretado en 1825 cuando abolió los “cacicazgos” dando lugar a las pequeñas autoridades “constituidas” de los mistis. Huapaya justificó su medida pintando a los varas como “caciques despóticos” y “los peores expoliadores de su raza”. De esta manera el Prefecto resucitó las conocidas movidas retóricas del colonialismo. En momentos de crisis colonial, como en las décadas de 1560 y 1780, líderes andinos rebeldes fueron tratados como “caciques” despóticos, justificando así su destitución o, en muchos casos, hasta su ejecución ejemplar. Haciéndose eco de Bolívar, el Prefecto Huapaya declaró que “los indígenas” debían obedecer exclusivamente a “las autoridades reconocidas por la Constitución.” También informó al Ministro de Interior en Lima que los alcaldes de vara “con sus indígenas forman un estado independiente” en el Departamento de su mando y, como tal, amenazaban a las autoridades nacionales constituidas (AGN, Archivo del Ministerio del Interior, Legajo 95, Mesa de Partes, Núm. 73).

Pero la palabra de Huapaya no fue la última que se pronunciara sobre los alcaldes. Su sucesor inmediato, Saldías, desafió al Ministerio del Interior sustituyendo el decreto prefectural de su antecesor, arguyendo que los varayoc eran más bien “una costumbre venerada” en la zona, y que ellos mantenían a los indígenas “al alcance de las autoridades.” (AGN, Ministerio del Interior, Legajo 95, Mesa de Partes N° 424). En suma, a principios del siglo XX era claro que los alcaldes de vara eran instrumentos indispensables para el funcionamiento indirecto del estado republicano en las provincias andinas de Ancash.

Sin embargo ambos prefectos –Huapaya y Saldías– se equivocaron (o, más generosamente, ambos tendrían razón). Los indios republicanos y sus autoridades de vara ya no constituían un “estado independiente,” pero tampoco eran simples servidores subalternos de las autoridades oficiales. Su cambiante predicamento postcolonial era el de estar a la vez cerca y distante, integrado y separado. Harían emerger y desaparecer, movilizar y desmovilizar, según las condiciones locales, dictadas ellas muchas veces desde el mismo estado.

“Derechos indígenas” coloniales, mediación alcaldeana, e historia

Las palabras declaradas por el alcalde de campo de Marian en 1846 (Ysidro) y las acciones del alcalde ordinario de Huaraz en 1885, también de Marian (Atusparia), encontraron eco terminante en la elocuente petición de 1887, firmada por los alcaldes ordinarios sucesores de Atusparia y Guillén, y dirigida al Presidente de la República, Andrés A. Cáceres. Dos años después de la sangrienta rebelión y represión de 1885, esta petición de los varayoc llegó a ser una crítica histórica del estado caudillista postcolonial, producida desde la perspectiva de la erosión de los “derechos indígenas” coloniales. Es uno de esos documentos rara vez encontrados, y por lo tanto lo reproducimos en parte aquí:

[C]onocemos el deber sagrado que tenemos como verdaderos ciudadanos de contribuir al sostén de la Nación, mas hoy en el día las circunstancias en que nos hallamos de suma pobreza a consecuencia de las ultimas convulsiones políticas por las que ha atravezado el país y especialmente nuestro Departamento, nos coloca en la impresindible y absoluta necesidad de molestar la atención de V. E., suplicándole a la vez se digne decretar se de cumplimiento a la leyes 5ª y siguientes, del titulo décimo séptimo (17º) del libro 4º de la recopilación de Yndias,

así como las relativas al servicio personal, contenidas en el libro [sic: título] 12° del libro 6° de la misma recopilación, en cuanto sean compatibles con las garantías establecidas por la constitución actual y las leyes dictadas por el estricto cumplimiento de ella: los motivos en que apoyamos esta solicitud son las siguientes:

Durante el coloniaje gozamos los indígenas como V.E. sabe muy bien, de la comunidad de pastos, montes y aguas establecidas por las primeras de dichas leyes, sin restricción alguna; de manera que, aunque estábamos sujetos al pago del tributo, lo pagamos fácilmente estrayendo leña de los montes para venderla en la ciudad, y criando nuestro poco ganado en los pastos, sin pagar cosa alguna a nadie, ni aun a los que se titulaban dueños legítimos de dichos montes y pastos. Vino la independencia y ni mas, ni menos, que si ella no hubiera sido conseguido sino en beneficio de los mestizos y españoles, vimos con dolor que comenzó a ponérsenos estorbos al ejercicio de esos derechos, pretendiendo que esa comunidad de pastos, montes, y aguas había desaparecido, ó que al menos, para gozar de ella, debíamos pagar un tanto por cada docena de cargas de leña, y otro tanto en cada año por los pastos que comiera nuestro ganado y bestias; pago que debíamos hacerlo a esos mismos dueños exclusivos que no se habían atrevido antes, a escigirnos gabela alguna por temor de que los Concejos, justicias y Regidores les aplicaran la multa fijada en la citada ley 5ª...

Así se mantuvieron las cosas hasta el año de 1855 en que abolido el tributo nos hicieron comprender que aquellos derechos, o mejor dicho, aquella comunidad de que habíamos gozado desde algunos siglos atrás, de un modo absoluto durante el coloniaje, y con ciertas pequeñas restricciones después, *había sido correlativa al tributo*, y que abolido este [sic] quedaba también abolido aquel... [S]iendo de advertir que...se nos ha impuesto una nueva gavela a saber: un real de plata por cada carga de nieve, ni mas ni menos que si la cordillera nevada fuera de propiedad particular... ¡Cuanto han variado, Excelentísimo Señor, nuestras circunstancias!

...Luego si nos chillamos, se nos tacha de insolentes, si nuestro justo enojo se traduce en hechos, se nos trata de reveldes y de salvajes, llegando hasta el punto de incendiar nuestras cabañas, con todo lo contenido en ellas, como ha sucedido en época no lejana. No queremos, Excelentísimo Señor, que esos tristes escenas se reproduzcan sino ha hacer el uso del derecho de petición que nos concede la ley...³⁵.

35. AGN, O.L. 571-240, Expediente iniciado por los Alcaldes Ordinarios de los Distritos de Restauración e Independencia de Huaraz, 1°-VI-1887.

Esta petición, que en dos o tres páginas diría más que el grueso de la historiografía contemporánea, deja muy en claro que lo que “los verdaderos ciudadanos” querían era ese enlace civilizado y “republicano” del campesino con el estado, donde el acceso a “la comunidad” de recursos, y la protección contra los abusos, fueran defendidas por ese estado. ¿Cómo? “Dando cumplimiento” a los artículos relevantes de las Leyes de Indias coloniales. Pero estas leyes (y por consecuencia, sus derechos) fueron subvertidas por “las convulsiones políticas” postcoloniales, y erosionadas por las reformas liberales, particularmente la abolición del “tributo” (la contribución indígena) de 1854-55, y luego agravadas por las gabelas ilegales impuestas por los hacendados. Cuando su “justo enojo se traduj[o] en hechos,” como en 1885, se los trató “de rebeldes y de salvajes, llegando hasta el punto de incendiar nuestras cabañas.”

En manos del mestizo gobernador del distrito Manuel Jurado, quien defendió el acceso comunal a las quebradas, o en manos de los varayoc de Huaraz, la preservada Recopilación de Indias, cuyos volúmenes se guardaban en escribanías por toda la América española, resultó ser un documento subversivo. La Recopilación se mandó hacer en los años 1620, pero no fue publicada hasta 1681. La intención parece haber sido no solamente producir un índice de “las leyes de la tierra” sino, como anota David Brading, legitimar el colonialismo español o, más precisamente, el sistema de gobierno de la dinastía Habsburgo (Brading 1991: 213-227). En los períodos más liberales de la colonia tardía y de la postcolonia, la legitimación habsburgiana se convertiría en el texto más citado por las comunidades y las autoridades locales en la defensa de las tierras y derechos indígenas.

Otra petición igualmente elocuente, y firmada por los 52 alcaldes de mayor y menor grado activos en la provincia de Huaraz, explica en términos inequívocos que “desde la Independencia” cualquier protección estatal a los derechos indígenas que hubiera existido antes había sido desmantelada por las campañas violentas de los caudillos rivales y los débiles regímenes pseudo-republicanos, obligando a los indígenas a “comprar su libertad” o ser “secuestrados” para “servir de maquinas inconcientes para el logro, casi siempre, de criminales proyectos” (es decir, el reclutamiento forzoso para las tropas de los caudillos). Las aventuras caudillistas –aparentemente interminables– fueron fatales para “la libertad y propiedad indígena”. En pocas palabras, los “derechos indígenas” habrían sido pisoteados por la tempestad postcolonial de los caudillos. Así:

Todo gobierno que ha luchado por sostenerse en el Poder, como todo Caudillo que ha trabajado por derrocarlo, ha decretado, prevalido de la fuerza la leva de hombres libres, arrancándolo de su hogar, de los brazos de una amante esposa...para incorporarlos por la fuerza, bajo pena de la vida, de crueles palos o de infamantes azotes, para servir de maquinas inconcientes para el logro, casi siempre, de criminales proyectos, no teniendo otro medio de sustraernos de este inicuo secuestro que el dinero o especias con los que hemos comprado siempre nuestra libertad...

Esta es la historia de la libertad indígena en sus relaciones con la política militante del país y esta la protección que el Estado y los Gobiernos y revoltosos han dispensado al derecho de la libertad indígena. ¿Se habrá curado este mal en el Perú, Excelentísimo Señor? Aún no lo sabemos.

Respecto al derecho de propiedad indígena ¿qué diríamos Excelentísimo Señor? Desde la Independencia, nuestros exiguos bienes de fortuna, el fruto del sudor de nuestro rostro, los pocos animales criados para nuestro sustento y labranza han sido arrebatados inhumanamente, por los trastornadores del orden o por sus seudo defensores, sin que haya habido un solo caudillo ni un solo gobernante que se haya compadecido de nuestra suerte.

Tal es la historia, trazada a grandes rasgos, de la propiedad indígena, en sus relaciones con los gobiernos y con los enemigos de estos, y tal la protección que unos y otros le han dispensado... Por todas las razones expuestas y por otras más que omitimos...a Vuestra Excelencia imploramos se digne acceder en justicia a nuestra solicitud, suspendiendo el cobro de la contribución personal en esta Provincia...³⁶.

Por hablar en el idioma liberal que el estado quería escuchar, el redactor anónimo de esta petición firmada por los varayoc de Huaraz, pasó revista sutilmente a las nociones concretas de “comunidad” y “derechos indígenas” en las causas e imágenes de “libertad” y “propiedad.” Pero esta petición irá más allá al hablar de la “historia de la libertad indígena” y de la “historia de la propiedad indígena.” Al parecer, los indios subalternos también podían emplear la retórica liberal para formular una versión histórica contrahegemónica. Pero los autores parecen haber sido inconcientes de que la contradicción más profunda de esta “historia” es el hecho de que tenía un

36. BNP/SI, D8075, Petición de los Alcaldes Ordinarios de Huaraz al Señor General Caceres, Presidente de la República, Huaraz, 24-III-1887.

reflejado origen colonial, y por lo tanto era disonante tanto para un imaginario nacionalista como para otro liberal. En este caso ninguna medida liberal o maniobra nacionalista pudo negar la presencia histórica de lo colonial: los únicos títulos y derechos que podían citar eran aquellos escritos sobre el papel sellado del rey. Es decir, el “colonaje” ya parecía mejor que una independencia plagada por caudillos.

Aunque Cáceres no se fijara en estas profundas contradicciones, alcanzó a ordenar la reducción transitoria de la contribución personal de los indios de Huaraz. Empero, como en muchas otras instancias de la historia postcolonial, esta medida “transitoria” terminó siendo permanente. Tal permanencia fue producto de la movilización masiva de 1885 y la supuesta amenaza de que, si las “libertades” y “propiedades” de los indígenas no eran respetadas, esa temible fuerza masiva volvería a hacerse sentir (hubo amenazas abiertas en 1888 y 1904). Y mientras este espectro reinara en el imaginario de las élites locales, y mientras la población indígena censada siguiera lo que para la élite era una tasa de crecimiento asombrosa, podría darse la posibilidad de una historia republicana alternativa³⁷.

En un contexto más cercano a nuestro predicamento político, Milan Kundera escribió que “la lucha...contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido” (Kundera 1980, citado en Alonso 1982: 418), pero el olvido selectivo es también un instrumento de dominación en el imaginario nacionalista postcolonial, en donde reina la necesidad de negar ciertos aspectos del pasado cercano colonial (Anderson 1991; Chatterjee 1986 y 1993). En el Perú, los criollos tenían que negar el “pasado indio” cercano bajo la sombra de la “leyenda Negra,” en parte porque su presencia implicaría reconocer a una nación alterna con historia política colonial. Así, los criollos imaginaban selectivamente a una comunidad política que no pudo aceptar ni imaginar a las mayorías como agentes políticos. Desafortunadamente, la noción de los subalternos “pre-políticos” ha sobrevivido en la historiografía del siglo XX. Pero una política republicana india, que se vio en la necesidad de recordar al estado postcolonial de sus obligaciones (y herencia) coloniales estuvo presente, y ella “invirtió la relación entre pasado y presente propuesta por la lógica

37. Sobre la “indianización” de Huaylas, ver Turner 1993: Cap. 5. El porcentaje de la población total censada declarada “indígena” se incrementó desde un 50% en 1820 hasta un 66% en 1940. Esta tendencia creciente agravó cada vez más “el problema del indio” para la política departamental. Hay algunas evidencias inconclusas que darían la impresión de que en los años 1920-30 hubo un intento para recrear “la república de indios” en Huaylas (C. A. Alba Herrera, comunicación personal, Lima, 1990).

oficial del progreso” (Alonso 1992: 418). Al menos, la recuperación de esta lucha debe motivarnos a repensar nuestras desgastadas nociones acerca de la “herencia colonial” en vista de la “herencia nacionalista-postcolonial” que la reinventó a su manera.

Pero hay otra herencia particularmente peruana que debe ser repensada en vista del argumento aquí presentado. Después del debacle nacional de la Guerra del Pacífico (1879-84), la siguiente guerra civil entre Cáceres e Iglesias (1883-85), y la rebelión de Atusparia (1885), influyentes literatos e ideólogos criollos (diríamos desde Palma hasta, en cierto sentido, González Prada³⁸) encontrarían en el variado “problema del indio” –entendido principalmente como su ausencia o falta de integración en la vida nacional– la más profunda causa de la derrota y malestar nacional. Sin embargo, como el caso de Junín estudiado por los historiadores Nelson Manrique y Florencia Mallon sugiere (Ver Mallon 1987, también 1995; también el trabajo pionero de Manrique 1981), y el presente caso de Huaylas-Ancash puede confirmar, la supuesta falta de participación patriótica en la causa nacional por parte del campesinado andino **no** era precisamente el problema. El problema fue otro: la mayor parte de la élite (incluyendo eventualmente al mismo Cáceres) no pudo aceptar el reto de indios patriotas o, cabe decirlo, republicanos. Fue una cuestión de clase y de racismo, entre otras cosas. Pero la herencia más duradera de la mala lectura de la post-guerra podría entenderse como la negación de la calidad de agentes históricos de los indios republicanos la cual abre un espacio ideológico y campo discursivo que pronto sería copado por un indigenismo radical que por último (y necesariamente) tendría que “esencializar” a los indios como seres (o mejor dicho, víctimas) pre-políticos. La salvación o redención de “la raza desgraciada” fuera asumida en la cruzada indigenista para que el indio asumiera su justo lugar en un panteón nacional donde ya había estado –solo para ser desechado.

38. Palma y González Prada han sido tratados en este sentido por Manrique (1981) y Kristal (1987).

BIBLIOGRAFIA

ALONSO, Ana María

- 1992 "Gender, Power, and Historical Memory: Discourses of Serrano Resistance", en Judith Butler y Joan W. Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*, New York

ALVAREZ BRUN, Félix

- 1970 *Ancash: Una historia regional peruana*, Lima

ANDERSON, Benedict

- 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London y New York

BONILLA, Heraclio

- 1987 "Continuidad y Cambio en la Organización Política del Estado en el Perú Independiente", en Alberto Flores Galindo, ed., *Independencia y Revolución, 1780-1840*, Lima (269-94).

BRADING, David

- 1991 *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge

BURGA, Manuel

- 1988 *Nacimiento de una Utopía: Muerte y Resurrección de los Incas*, Lima

CHATTERJEE, Partha

- 1986 *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London
- 1993 *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton

CONTRERAS, Carlos

- 1989 "Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-independencia", *Histórica*, XIII, 1 (9-44).

CORRIGAN, Philip

- 1994 "State Formation" en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, eds., *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham y Londres

DANCUART, Emilio

1902-26 *Anales de la Hacienda Pública del Perú*, 24 tomos, Lima

1906-55 *Crónicas Parlamentarias del Perú*, 13 tomos, Lima

DOUGHTY, Paul

1968 *Huaylas: An Andean District in Search of Progress*, Ithaca

FLORES-GALINDO, Alberto

1987 *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*, Lima

GUHA, Ranajit

1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi

HOBBSBAWM, Eric

1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*,
Cambridge

KAPSOLI, Wilfredo, ed.

1977 *Los Movimientos Campesinos en el Perú*, Lima

KRISTAL, Efraín

1987 *The Andes Viewed from the City*, New York

KUBLER, George A.

1952 *The Indian Caste of Peru, 1795-1940*, Washington, D.C.

KUNDERA, Milan

1980 *The Book of Laughter and Forgetting*, trans. M. Henry Heim,
New York

MALLON, Florencia

1987 "Nationalist and Anti-State Coalitions in the War of the Pacific:
Junin and Cajamarca", en Steve J. Stern, ed., *Resistance, Rebellion,
and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th
Centuries*, Madison, (232-279)

1995 *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and
Peru*, Berkeley

MANRIQUE, Nelson

1981 *Campesinado y Nación: Las Guerrillas Indígenas en la Guerra
con Chile*, Lima

- MENDEZ, Cecilia
 1993 "República sin Indios: La Comunidad Imaginada del Perú," en Henrique Urbano, ed. *Tradicón y Modernidad en los Andes*, Lima (15-41)
- PIEL, Jean
 1970 "The Place of the Peasantry in the National Life of Peru in the Nineteenth Century", *Past and Present*, vol. 46 (108-133)
- PLATT, Tristan
 1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino: Tierra y Tributo en el Norte de Potosí*, Lima
- ROJAS Y BRIONES, Pedro de
 1828 *Proyectos de Economía Política, Que en favor de la República Peruana Ha Formado el Ciudadano..., Diputado del Soberano Congreso Nombrado por la Provincia de Cajamarca*, Lima
- ROSEBERRY, William
 1994 "Hegemony and the Language of Contention," en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, eds., *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham y Londres
- ROWE, John H.
 1954 "El movimiento nacional inca del siglo XVIII", *Revista Universitaria* N° 107, Cuzco (17-47)
- SABEAN, David Warren
 1990 *Property, Production, and Family in Neckerhausen, 1700-1870*, Cambridge
- STEIN, William
 1961 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*, Ithaca
 1988 *El Levantamiento de Atusparia*, Lima
- THURNER, Mark
 1993 *From Two Nations to One Divided: The Contradictions of Nation-Building in Andean Peru*, Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, Ann Arbor

- 1995 “‘*Republicanos*’ and ‘*la Comunidad de Peruanos*’: Unimagined Political Communities in Postcolonial Andean Peru,” *Journal of Latin American Studies* vol. N° 27, II (291-318).
- 1996 “Historicizing ‘the postcolonial’ from Nineteenth-Century Peru”, *Journal of Historical Sociology*, vol. 9, N°1 (1-18)
- en prensa *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Post-colonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham y Londres

UGARTE DEL PINO, Juan Vicente

1978 *Historia de las Constituciones del Perú*, Lima