

PODERES LOCALES EN LA PRIMERA MITAD DEL XIX¹

Cristóbal Aljovín de Losada

I. INTRODUCCION

El presente trabajo indaga en la transformación del poder local a partir de la Gran Rebelión de Túpac Amaru hasta las primeras décadas de la república, destacando los siguientes puntos: 1) el surgimiento de nuevas figuras y la reelaboración de antiguos roles de la élite local a partir de la crisis y posterior abolición de la institución curacał; 2) la relación entre organización jurídica del Estado y las prácticas políticas, sobre todo a partir de la independencia, momento en el cual se acrecentaron las diferencias entre el mundo legal y el político social; y 3) la nueva relación entre poder local y central (virreinal o republicano) en la que la violencia política jugó un rol central.

II. DE CURACAS A SACERDOTES Y MILITARES

La decadencia de la institución curacał tuvo un fuerte impacto en la vida pública en el campo. Esta institución estuvo sufriendo fuertes cambios desde el siglo dieciséis, pero su declive empezó a partir del siglo dieciocho

1. Agradezco a Enrique Bruce, a Gracia Aljovín y a la Dra. Scarlett O'Phelan por sus comentarios, y al Doctor Félix Denegri Luna por su apoyo y aclaraciones que han enriquecido la investigación.

con la política centralista de los Borbones (Spalding 1984: 106-269). Política centralista, pre-anuncio de las políticas liberales durante la república, cuyo fin era reducir todo poder que mediara entre la sociedad y el Estado, persiguiendo ideales organizativo del absolutismo francés. Bajo diferentes conceptos, las políticas republicanas tuvieron muchas veces el mismo fin. Es decir, el Estado debía regir y dominar todos los asuntos públicos.

Los curacas fueron percibidos como un obstáculo para el desarrollo del Estado borbónico. A mediados del siglo dieciocho, uno de los medios usados para reducir la influencia de los curacas de sangre fue el nombrar curacas interinos, quienes obtenían el título por designación del Estado y no por derecho de sangre, lo cual mermaba la legitimidad y autonomía de los curacas. A su vez, el aumento de curacas interinos redefinió la distribución del poder local, ya que éstos carecían de gran autoridad por lo cual tuvieron una autonomía restringida frente a los alcaldes de indios y el común de los indios y, de otro lado, frente a los funcionarios españoles (corregidores o sus remplazantes, los sub-delegados) (O'Phelan 1978: 21 y Walker 1992: 65-77).

A pesar de ello, los curacas tuvieron un rol predominante en la política hasta la rebelión de Túpac Amaru, 1780-1781. A raíz de la derrota del curaca de Tinta, la política indiana aceleró brutalmente el declive de los curacas. El visitador José Antonio Areche implementó una fuerte política anti-curaca: todos los curacas simpatizantes de Túpac Amaru perdieron sus puestos, aumentando, de este modo, el número de curacas interinos. Areche, así mismo, favoreció el nombramiento de curacas elegidos por la comunidad cada año, una suerte de promoción de los alcaldes de indios al cargo de curaca. El conocimiento del idioma español, buenas costumbres y fama, y lealtad al monarca eran los requisitos demandados. Igualmente, Areche atacó toda manifestación cultural a favor de los curacas o de sus tradiciones, prohibió la vestimenta Inca en las ceremonias oficiales y la venta de "los Comentarios Reales" del Inca Garcilaso de la Vega. Pero, recién en 1824-25, la institución curacal se abolió con el libertador Simón Bolívar en su afán de homogenizar y modernizar la sociedad, creándose la paradoja del liberalismo latinoamericano de destruir una parte de la sociedad civil en aras del desarrollo de ésta (Rowe 1976: 18-53; y Lewin 1995: 179-180).

A consecuencia de la violencia política, la naturaleza del liderazgo indígena también se transformó. A partir de la rebelión de Túpac Amaru, un reducido pero importante grupo de curacas redefinieron su quehacer político convirtiéndose en un estilo de curacas-caudillos. Al rol tradicional del curaca (mediador entre españoles e indios, recaudador del tributo, y juez en los

conflictos entre indígenas) se le añadió el rol –al estilo de un señor feudal o de un caudillo del siglo diecinueve– de caudillo, de mandar tropas. La turbulencia política demandó tropas indígenas, y los curacas fueron los más idóneos en un comienzo para ello.

En referencia a los curacas-caudillos, los podemos dividir en tres generaciones a partir de la Gran Rebelión: La primera es la generación de la rebelión de Túpac Amaru; la segunda está relacionada con las revueltas y rebeliones que empezaron con la crisis del Imperio español en los años de 1808 a 1814, en la que la rebelión de los hermanos Angulo y Pumacahua (Cusco, 1814) fue su punto culminante; y finalmente, la última está ligada a la participación de montoneros desde la llegada de José de San Martín al Perú en 1820. Estas tres generaciones se distinguen en los siguientes puntos: el ideológico, el origen de los líderes, y el lugar de conflicto.

En la Gran Rebelión de 1780-1, los indios de las comunidades fueron el grupo mayoritario en el ejército del cacique de Tinta y, en menor medida, del ejército realista. Túpac Amaru formó un ejército ligado al mando de los curacas con un discurso nacional Inca como sustento ideológico en el cual los curacas tenían derechos aristocráticos para participar en política y, en caso extremo, coronar a uno de ellos Inca; pero cabe recalcar que hubo poca claridad en los propósitos de la rebelión. En cambio, el ejército del virrey, don Agustín de Jáuregui y Aldecoa, estuvo compuesto por indios de comunidades bajo el mando de curacas, siendo el principal Mateo Pumacahua, curaca de Chincheros; y por milicias y tropa regular, bajo el mando de oficiales criollos y, en menor medida, de peninsulares. En contraste con las tropas de los curacas, la milicia y la tropa regular estaban compuestas mayormente por mestizos y pardos. Pero, sin lugar a dudas, las tropas indígenas fueron factor decisivo en la victoria del ejército del virrey.

Esta rebelión mostró las dificultades de los curacas de comandar las tropas de sus propias comunidades, siendo varias veces desobedecidos, mostrando, de este modo, fuertes escisiones en el mundo de las comunidades, en el cual el curaca continuamente venía perdiendo legitimidad. A raíz de ello, éstos se enfrentaron con la competencia de otros sectores de la élite local entre los cuales sobresalieron los sacerdotes. Es por ello que la doctora Scarlett O'Phelan nos llama la atención sobre la combinación entre curacas y curas doctrineros que podía ser explosiva si ambos perseguían el mismo proyecto político (O'Phelan 1995: 64). Esto parcialmente explica el por qué Túpac Amaru se describía como defensor de la fe Católica (O'Phelan 1985: 213-223).

Una segunda generación de curacas militares comenzó con los vaivenes políticos que se originaron con el secuestro de Carlos IV y Fernando VII por parte de Napoleón durante 1808-1814, años del inicio del fin del Imperio español en América. Los curacas José Choquehuanca, Curaca de Azángaro, y Pumacahua fueron los dos más destacados en la lucha armada. El primero continuó fiel al Rey y el segundo tomó el camino de la rebelión.

José Choquehuanca venía de una ilustre familia de curacas de la parcialidad de Anansaya en Azángaro, Puno, que se remontaba hasta un hijo de Huayna Cápac, y que tenía fuertes inversiones agrarias en Azángaro. Su padre, Diego Choquehuanca, luchó al lado del Virrey en la rebelión de Túpac Amaru, participación que sirvió a muchos miembros de su familia como trampolín para la obtención de cargos civiles, militares y religiosos. Por supuesto, su actuación en la lucha contra el curaca de Tinta significó altos costos y beneficios. El curaca Diego Choquehuanca tenía dos hijos clérigos: Blas, quien murió en el cerco de Sorata y, el otro, Gregorio, quien obtuvo ascensos en el mundo eclesiástico por méritos propios y familiares (Jacobsen 1993: 83, 96, 101; y O'Phelan 1995: 66).

En los comienzos de la guerra de independencia, los Choquehuanca continuaron su estrecha relación con la Corona al luchar contra las tropas de los revolucionarios del Río de la Plata cuando invadieron el Alto Perú. El líder del ejército argentino, Juan José Castelli, no logró su objetivo de incorporar masivamente a los indígenas a la causa patriótica. Su política de abolición del tributo no rindió los frutos esperados. Aún más, los realistas contaron con el apoyo de una buena parte de los criollos y de la élite indígena. En 1811, Pumacahua y sus 3,500 indios y Choquehuanca y sus 1,120 seguidores fueron factor decisivo en la victoria realista lo cual demuestra que no solamente se tenía que aplicar una política de asimilación de los indios del común sino también de los curacas y sacerdotes (Walker 1992: 127).

El curaca de Chincheros, el indio noble Mateo Pumacahua, perteneció a la generación puente entre curacas tradicionales y curacas-caudillos. Éste ilustra bien los cambios de los curacas de bandos mostrando una cierta autonomía política al comandar tropas propias. Los curacas, al igual que los *condottieri* italianos, negociaban sus alianzas políticas. Su ascenso político empezó al apoyar al virrey Jáuregui en su lucha contra Túpac Amaru. En recompensa, la Corona le reconoció los servicios prestados encumbrándolo a importantes posiciones en la ciudad del Cusco, fue nombrado presidente interino de la audiencia del Cusco en los difíciles años de 1812-1813. En

1814, decepcionado, participó en la rebelión del Cusco la cual finalizó con la derrota de Umachiri en Puno donde fue fusilado por traición a la Corona.

En contraste con Túpac Amaru, Pumacahua se percibía a sí mismo como un líder militar y no como un Inca Rey. Él mencionó en su juicio que él no vestía ropa Inca; sino, más bien, uniforme militar (Cornejo Bouroncle 1955: 466). El lenguaje Inca tan fuerte en la rebelión de Túpac Amaru no fue utilizado por Pumacahua ni por los sucesivos líderes de indígenas. Los jefes de la revolución de 1814 fueron de los primeros en comenzar la tradición de escribir sus quejas y conflictos en términos constitucionales (O'Phelan 1987: 161-8; y Cornejo Bouroncle 1955: 267-269). Además, en contradicción con la modernidad del lenguaje de las Cortes de Cádiz, éstos combinaron el discurso constitucional con una fuerte retórica religiosa describiendo la revolución como una lucha entre Dios y Satanás (Démelas 1992: 198-213).

La rebelión de 1814 también difirió de la de Túpac Amaru en cuanto a la relación entre los curacas y los Indios del común en donde se muestra la decadencia de los curacas, y apareciendo los criollos y mestizos como los líderes de rebeliones con apoyo de curacas (O'Phelan 1987: 157, 168-172). El rol de los sacerdotes se incrementó, sobresaliendo la figura del sacerdote revolucionario con atisbos mesiánicos. El padre Idelfonso de Muñecas, tucumano, es un excelente ejemplo de ello. Éste comandó la expedición del sur, que se dirigió a Moquegua, y después de la derrota de Pumacahua, continuó la lucha en Puno y en la Paz donde organizó bandas de montoneros. En su discurso revolucionario mezcló la religión y la política describiendo al líder de la revolución, José Angulo, como un mesías, como un segundo David. Además, Muñecas aunaba Nuestra Señora de la Merced y la madre patria. Es decir, la patria estaba bajo la venia de la verdadera religión, izando banderas, proclamando: "viva la religión". No en vano cuando la rebelión había sido aplacada el obispo realista de Arequipa, Luis Gonzaga de la Encina, quemó las banderas y símbolos religiosos de los rebeldes en acto público (Démelas 1992: 198-213, 223).

La tercera generación de curacas-caudillos apareció con San Martín a fines de 1820. Él azuzó a los movimientos sociales y políticos en la costa y Andes Centrales al implementar una agresiva política de incorporación de montoneros al ejército patriota. Cabe recalcar que los montoneros fueron los principales participantes informales que apoyaron tanto al ejército de San Martín como al del virrey Joaquín de Pezuela y, después, al del virrey José de la Serna.

En esta tercera generación los curacas habían perdido el rol predominante de organizar grupos armados ajenos al ejército, siendo los jefes de los montoneros de origen diverso: curacas, sacerdotes, oficiales y hacendados. Esta variedad no sólo se debió a la decadencia de los curacas, sino también a las nuevas áreas de conflicto político, las de la sierra y la costa central donde la figura del curaca estaba erosionada desde tiempo atrás.

En 1825 el decreto que abolió la función de los curacas significó el fin de una figura clave en el mundo andino, provocando, de esta manera, poca claridad en la elección de un líder entre los indios al no existir ninguna figura jurídica que amparara una institución indígena. Sin embargo, los indios nobles en el sur andino continuaron teniendo una cierta distinción social y orgullo aristocrático. En 1833, por ejemplo, el sacerdote José María Blanco, acompañante del presidente Luis José de Orbegoso en su viaje al sur del país, contaba que los Incas nobles se vestían diferente que los indios del común en el Cusco recalcando estatus social y prestigio. Ellos, de acuerdo a Blanco, vestían un manto de bayeta negra (José María Blanco 1974 (vol. I): 289).

Fuera de la decadencia de los curacas, la guerra de independencia y las sucesivas guerras civiles, crearon una incertidumbre sobre quiénes serían los líderes de los indios, en momentos en que una gran cantidad de indios y mestizos terminaron desconectados de sus propias comunidades y pueblos. Desde 1808 el ejército realista había tenido una agresiva política de enlistamiento de indios en el sur andino. El cabildo del Cusco se quejaba de que 18,540 Indios habían sido reclutados en el Cusco por el ejército realista entre 1808 y 1820. Iguales descripciones y quejas las encontramos en Puno (Charles Walker 1992: 119-138; y, Nils Jacobsen 1993: 101-102). Por supuesto que los reclutamientos continuaron durante las guerras civiles, creando un fluido grupo de marginales en la sociedad.

El caso de los indios iquichanos es un buen ejemplo de ello. A fines de la década de 1820, las rebeliones de los iquichanos alrededor de la ciudad de Huanta, Ayacucho, fueron influenciadas en parte por oficiales y religiosos del derrotado ejército realista de la batalla de Ayacucho. Éstos fueron partícipes de una rebelión indígena con un cierto beneplácito por parte de la población blanca y mestiza de la ciudad de Huanta, que reflejó tensiones internas y rivalidades entre comunidades y pueblos ayacuchanos. Los iquichanos entablaron en nombre del Rey Fernando VII y de la Religión una lucha abierta contra la república, continuando su tradición realista que venía, al menos, desde tiempos de Túpac Amaru. Su comandante, el Indio Navala Huachaca, nombrado General, del ejército realista en el umbral de la batalla de Ayacucho,

continuó su guerra hasta 1828, año en que fue derrotado por el ejército nacional y un grupo de montoneros del área. Su particularidad se relacionaba a un discurso realista; pero, en su defensa hay que mencionar que, circularon rumores de que el ejército realista iba a regresar existieron en toda la década de los años veinte (**Archivo General de Nación (AGN):** R.J. Prefectura Lima, Leg. 118, “El Prefecto de Lima ... Corte Superior del Cusco”; Basadre 1973: 230-233; y Husson 1992: 23-45, 81-127). Cabe mencionar que al sur de Chile existió un bastión realista hasta 1826 (Halperin Donghi 1985: 165).

Los montoneros fueron reconocidos como una unidad aparte del ejército y que se complementaba a éste. En 1827, Gamarra, por ejemplo, reconocía controlar, además de una parte del ejército y milicias, indios de comunidades (pumacaguas) y montoneros (Agustín Gamarra 1952: 65-66). Los montoneros eran bandas armadas que lucharon en las guerras, y algunas de ellas combinaron la lucha política con el pillaje. Eran grupos sumamente disuasivos en la lucha. Por ejemplo, en las montañas, los montoneros usaron típicas tácticas de guerrilla donde era usual no dar una batalla frontal, sino atacar por la retaguardia. Una de sus mejores técnicas fueron las galgas el lanzar grandes piedras desde las montañas cuando la tropa pasaba por lugares estrechos. Tenemos noticias del uso de las galgas desde, al menos, la rebelión del encomendero Gonzalo Pizarro en 1544-1548 (Dunbar Temple 1984 (vol. iv): 462). Esta técnica causaba fuertes pérdidas materiales y de vidas, pero, sobre todo, desmoralizaba a la tropa por el factor de incertidumbre.

Los orígenes étnicos y sociales de los montoneros fueron de lo más variado, dependiendo del área geográfica y de historias personales. En áreas cerca de plantaciones o ciudades con un fuerte porcentaje de esclavos o libertos, como lo fueron las ciudades de Lima y Trujillo, los negros, mestizos, y, en menor medida, indios, predominaron. Por lo general, los montoneros costeños mezclaban sus actividades políticas con el bandolerismo (Vivanco Lara 1990: 25-56; Walker 1990: 59-68; y Flores Galindo 1990: 107-136). En cambio, en áreas alrededor de pueblos y comunidades de indios, éstos últimos predominaron y negociaban su participación política en aras de obtener como comunidad algún beneficio.

III. LOS LIDERES DE LOS MONTONEROS

Tanto los realistas como los patriotas y, posteriormente, los múltiples generales en las guerras civiles, hicieron grandes esfuerzos por incorporar a los montoneros al ejército. En muchas ocasiones, oficiales del ejército orga-

nizaron guerrillas y las incorporaron al ejército, tradición iniciada por San Martín que mandó oficiales para organizar a los montoneros. Alrededor de esta política, en 1822, dos oficiales del ejército de San Martín, el teniente coronel Alfonso Balderrabano y el teniente Juan Bautista de Maortua, publicaron la **Instrucción de la Guerrilla**, que fue impreso sucesivas veces (Vergara 1975: 33-4). El manual tenía el propósito de crear una actitud y una educación militar entre la población civil que comprendiera el lenguaje militar de las trompetas, marchas, y tácticas del ejército. Es decir, el manual abogaba por una militarización de fragmentos de la sociedad (Felipe San Juan 1864: 28-93).

Las historias personales de los líderes de los montoneros muestran un patrón similar de alianzas políticas a las de los oficiales del ejército, manipulando, en muchos casos, sus adhesiones entre los diferentes grupos de la contienda política. Sin embargo, las fuentes sugieren que los montoneros prefirieron a los liberales durante la república (Walker 1990: 109). Estas alianzas políticas con figuras de la política nacional eran elaboradas sobre vínculos pasados y visiones del futuro. Tradición que unió a un grupo de oficiales del ejército con montoneros, como fue el caso del general británico, Guillermo Miller. Este tipo de alianzas significó una compleja relación entre conflictos locales-regionales y pugnas a nivel nacional, recreando las luchas locales y nacionales (Miller 1975: 256-8).

Tres casos nos pueden ilustrar la relación entre montoneros y el Estado: Francisco de Paula Otero, Ignacio Quispe Ninavilca, y fray Bruno Terreros.

Francisco de Paula Otero (Jujuy, Argentina, 1786 - Tarma 1854), fue un minero y mercader del circuito de Potosí que probó suerte en los Andes centrales. En 1817 se estableció en Tarma casándose con una dama de sociedad, doña Petronila Abeleira. A Otero se le puede considerar como miembro de una élite de segundo rango que aspiraba a mejorar su suerte y posición en la sociedad. Él compartía la visión del mundo de muchos de los mineros y comerciantes itinerantes críticos al sistema colonial. De este sector de la sociedad salieron muchos de los líderes de las rebeliones (Ver la discusión sobre elites marginales de John Tutino 1988: 101-109). En el caso del propio Otero, éste había participado en rebeliones en Arequipa, Cusco, y Huánuco.

En 1820, Otero fue incorporado al ejército patriota cuando el general Antonio Alvarez Arenales lo nombró gobernador de Tarma. Arenales tenía claras ideas de como convocar indios; como Castelli en la década del 1810, abolió el tributo en aras de ganar adeptos entre los indígenas y, de otro lado,

estableció parámetros más democráticos en la relación entre Estado e indios. Volviendo a Otero, éste tenía claro los límites sobre la cuestión democrática ya que era respetuoso de las jerarquías sociales en los pueblos, ordenando que los nombramientos de cabos y sargentos estuvieran acordes a la jerarquía social pre-establecida; reduciendo, de este modo, la tendencia de una fuerte movilidad social en tiempos de revolución (Rivera Serna 1958: 137-138). Ésto no impidió que su política de reclutamiento de montoneros fuera un éxito; por ejemplo, uno de los batallones que organizó, el batallón de Huánuco, fue incorporado al ejército patriota (Ella Dunbar Temple, Colección documental de la independencia del Perú (CDIP), V.1: iv-xxxix).

Con Bolívar, Otero continuó su ascenso político al ser nombrado Comandante General de las guerrillas en los Andes centrales (Mallon 1983: 41-9). Y, en 1836, Santa Cruz reconoció en él a una persona clave en el control en las provincias del centro, destacando su acertado manejo de los indígenas. Por ello, lo nombró Comandante General de Junín (Archivo histórica del Mariscal Andrés de Santa Cruz (AHMASC), 5 (1836): 11). El ascenso político de Otero vino de la mano con la ampliación del portafolio de sus inversiones al adquirir propiedades rurales. En 1833 Otero compró la hacienda Cachicachi, comportándose, de este modo, como muchos jefes de guerrillas que compraron tierras a precios reducidos a hacendados quebrados o obtuvieron haciendas confiscadas de los españoles (Mallon 1983: 50-2). Pero su incursión en la agricultura no implicó un alejamiento de sus actividades mineras. Aquí también, Otero sacó beneficios de sus contactos políticos al recibir protección estatal en sus negocios mineros en Cerro de Pasco y en Huancavelica. Santa Cruz subsidió sus minas de azogue en Huancavelica bajo el pretexto de la importancia de tener un mercurio barato para expandir la producción de plata. De este modo, Santa Cruz replicó la política minera de los Borbones (AHMASC, 5 (1836): 393-4, 437-8). En resumen, como muchos de los líderes, Otero combinó la política con el mundo empresarial serrano sin que él viera en esto una contradicción.

Ignacio Quispe Ninavilca representó a la antigua nobleza indígena cuyo poder había sido mermado en las décadas anteriores a la independencia. Su familia venía de los últimos curacas de Huarochirí, y la tradición familiar mencionaba que ellos habían gobernado dicha provincia desde los tiempos de los Incas. Es decir, que tenían derechos de sangre para gobernar la provincia (CDIP, V.1: 318, 352; y, Bonilla and Spalding 1977: 52-3). Ninavilca apareció como comandante de las tropas de indígenas desde, al menos, el arribo de San Martín al Perú en 1820. A pesar de ser descendiente de curacas,

Ninavilca necesitó la confirmación del Estado para poder mandar en su provincia. En 1822 él pidió que se le otorgue un título militar para asegurar su posición política frente a sus competidores, siendo incorporado al ejército como Comandante de Guerrilla (CDIP, V.2: 145-6). Pero su relación con el Estado no termina allí, ya que lo económico también primó. Tenía el monopolio del hielo que arribaba a Lima de Huarochirí, antiguo monopolio colonial. Al respecto, él pidió al Estado que se le redujera una deuda de 7,500 pesos por derechos del monopolio por serle imposible pagarlos amparado en los servicios prestados a la patria (CDIP, V.4: 74-9).

En la guerra de independencia, Ninavilca cumplió el rol de ser un intermediario entre los indios y los oficiales del ejército en la provincia de Huarochirí; de este modo, controlaba una de las rutas de acceso a Lima de la sierra. Su rol en la política local estuvo lleno de conflictos: odiado por muchos hacendados por invadir haciendas y cofiscar ganado, y por nombrar a personas leales a él en puestos claves (CDIP, V.2: 96-7; y, V.3: 344). En cambio, para otros, Ninavilca tenía el mérito de conocer las maniobras acertadas para acceder a los montoneros; por ejemplo, los indios de la parroquia de Santiago de Olleros lo veían como el verdadero lazo con el Estado al conocer las contribuciones que habían hecho al mismo (CDIP, V.3: 43).

Sus guerrilleros, unos mil, eran expertos lanzando piedras desde los cerros (CDIP, V.2: 173; y V.5: 46). Ninavilca combinó sus actividades como miembro del ejército y su liderazgo con montoneros en las luchas políticas. Su carisma, basado en una antigua relación con los lugareños, le dio una relativa autonomía política. Ésto lo hizo un importante aliado político en tiempos de turbulencia política. Como otros militares, Ninavilca cambió de aliados de acuerdo a sus convicciones e intereses. Cuando Ninavilca era acusado de participar en conspiraciones, se esparcían rumores de levantamientos en los Andes centrales. En 1828 el coronel Ninavilca fue encarcelado al ser acusado de complotar con don Manuel Vidaurre, quien fue exiliado a Chile (*El Papagayo* (Lima), 65 y 82, 4 de Abril y 10 de Junio de 1829). En 1832 y 1833, Ninavilca apoyó a Salaverry en sus intentos de rebelión contra Gamarra: mientras Salaverry empezaba su rebelión en Amazonas, Ninavilca trataba de reclutar indios en las provincias de Pataz, Conchucos, Huaylas, Pasco y Canta (*El Conciliador* (Lima), 4.74, 14 de Setiembre de 1833, y 4.20, 16 de Marzo de 1833). Pero, en 1835, Ninavilca apoyó al presidente Orbegoso contra Salaverry, capturando, por ejemplo, reclutas de Salaverry al cruzar el valle de San Mateo con dirección a Lima (*El Yanacocha* (Arequipa), "Interior", 10 de Octubre de 1835). Mas tarde, cuando Salaverry estaba ausente de

Lima, Ninavilca ocupó la ciudad con sus montoneros, recuperando la capital para el bando del presidente Orbegoso y Santa Cruz (AHMSC, 4 (1835), 273; y, Walker 1990: 110). En resumen, siguiendo la imagen del general Antonio Gutiérrez de la Fuente sobre Ninavilca, éste era un líder peligroso; pero, desgraciadamente, necesario por su habilidad de convocatoria. En otras palabras, Ninavilca necesitaba ser controlado (CDIP, V.2: 105-6). Ninavilca, al igual que otros líderes militares o de montoneros, cambiaba de bando, y su poder residía en su relación con el Estado y los vínculos informales que tejó en la provincia de Huarochirí, y no por su descendencia de indígena noble excepto por el prestigio que le ofrecía.

Fray Bruno Terreros (Muquiyauyo 1782 - Huaripampa 1832) representa al sacerdote convertido en guerrillero, figura ya vista en la rebelión de 1814. Terreros, padre franciscano, inició sus estudios en el monasterio de Ocopa y los terminó en Lima en 1810. En 1816, se secularizó obteniendo la parroquia de Chupaca. Con la llegada del coronel Arenales, el panorama político en la zona cambió, y Terreros empezó una nueva carrera: la de ganar hijos a la patria. Al unirse en la lucha por la emancipación, Terreros, al igual que Ninavilca, terminó obteniendo un título militar: Coronel Graduato. Ya en 1822, Terreros tenía fama de convocar montoneros, sobre todo en la doctrina de Sincos; pero, según un grupo de oficiales, carecía de método en la lucha armada (CDIP, V.2: 133). Su carrera militar no le fue obstáculo para continuar en su faceta religiosa, combinando ambas en aras de la victoria patriótica. En este sentido, Terreros predicó el *Te Deum* cuando los guerrilleros juraron lealtad al congreso (Dunbar Temple 1984: 473). En 1823, los cambios políticos le acarrearón dificultades al ser vinculado con José de la Riva Agüero (CDIP, V.5: 314). Un problema serio en tiempos de Bolívar, quien convirtió a muchos de los líderes guerrilleros del centro, simpatizantes de Riva Agüero, a su bando. Ya, a comienzos de 1824, muchos de los rivaagüeristas, incluido Terreros, luchaban al lado de Bolívar (CDIP, V.5: 565).

En 1825, el general Tomás de Heres, ministro de Bolívar, pidió al Gobernador Eclesiástico del Arzobispado un puesto al padre Terreros: el curato de Chupaca o cualquier otro beneficio con “anecsa cura de almas”, previo examen sinodal. La razón del pedido era doble: “sus grandes servicios a la patria; por su buena conducta y aptitudes sacerdotales”. Una política usual, de acuerdo a Heres, ya que el padre Cavero había recibido el curato de Yanahuara, Arequipa, por motivos similares (CDIP, V.6: 274). Al final, Terreros volvió a su antiguo curato, y después pasó al de Mito. En los últimos años de vida se dedicó a la labor religiosa, muriendo al atravesar el río Mantaro en su afán de dar auxilio espiritual a un moribundo.

La opción de Terreros fue diferente a la de José Félix Aldao, sacerdote mendocino (Argentina) y capellán del ejército de San Martín. En la campaña de Chile, Aldao empezó su carrera como militar luchando en la división del general Juan Gregorio de las Heras, distinguiéndose en las batallas de la independencia de Chile de Chacabuco y Maypú en 1817, obteniendo el grado de capitán. En Chile, Aldao se destacó por su ferocidad y su gusto por el licor. En el Perú, organizó guerrillas en el Centro; sobresaliendo los montoneros que terminaron como *los Granaderos a Caballo* y *los Leales del Perú*, tropa de infantería. Aldao debió utilizar el influjo de los sacerdotes para conseguir la adhesión de los indígenas. Al retornar a su patria prosiguió su carrera política, terminando con el cargo de gobernador de Mendoza y el título de general (Paz Soldán 1868: 133-134).

IV. LAS CONSTITUCIONES Y LAS COMUNIDADES INDIGENAS

Las constituciones liberales trajeron también cambios radicales en el mundo rural andino al no reconocer las comunidades de indios, y sugerir que las tierras de comunidad se tenían que repartir entre los indios de comunidad con la intención de convertirlos en *farmers* americanos. En muchos casos, la abolición de las comunidades significó la aparición de municipalidades. Pero, dentro de esta formalidad aparente subyacían valores comunales rehechos por el nuevo sistema legal.

El liderazgo local

A pesar de que los curacas perdieron sus derechos políticos, sus descendientes continuaron como personajes claves en las decisiones de los "indios de comunidad". En algunas regiones, éstos ejercieron una influencia política a través del uso de la persuasión y de la fuerza; pero el poder que ejercieron fue debido a que pertenecían a los notables de provincias. En muchos casos, como el de Ninavilca o de José Domingo de Choquehuanca, ocuparon importantes posiciones dentro del mundo del Estado (Ver, para el caso de Ninavilca, CDIP, V.2: 145-6; y, para el caso de José Domingo Choquehuanca, Archivo Castilla (AC), vol. iii, 330-1). Por supuesto, no todos los descendientes de curacas tuvieron puestos predominantes ya que otros sectores de la élite local dentro y fuera de las comunidades se acomodaron favorablemente en el nuevo sistema. Cabe mencionar a los sacerdotes, militares, y hacendados que competían igualmente por ser los mediadores entre los indios y el mundo formal. Además, hay que recalcar que los mestizos usualmente remplazaron a los

curacas como mediadores entre el Estado y los indígenas; ellos usualmente estaban encargados de recaudar la contribución, teniendo el título informal de “curacas-recaudadores” (Victor Peralta 1991: 104-111). Comparando con los tiempos coloniales, una buena parte del poder local se volvió informal, débil, y muy inestable desde 1824; ya que no tenía una base institucional o legal.

Los alcaldes de indios, mandones y hilacatas, aumentaron notablemente sus poderes, pero tuvieron una autoridad menor que la de los curacas. Los alcaldes de indios, institución de origen colonial, tenían una jurisdicción poblacional bajo su cargo menor que la de los curacas. A diferencia de los curacas, el alcalde de indios era elegido cada año. Los alcaldes de indios no tenían la preeminencia social de los curacas ya que venían de rangos inferiores de la sociedad y carecían de una educación esmerada. Tuvieron la contradicción de no ser reconocidos y, a la vez, ser esenciales en la relación indios Estado, especialmente en lo referente al cobro de los impuestos (contribución) (Turner 1993: 432-461). Ellos eran los puentes entre el mundo indígena y el Estado así como del de los criollos y mestizos. Los miembros del Estado usualmente reconocían a estos indios como figuras indispensables en la configuración del poder, manteniendo en la práctica una relación corporativa como parte indispensable de la organización del poder local pero sin un sustento legal.

Los Alcaldes de Indios no eran débiles protagonistas de la lucha por el poder local: podían expulsar a los gobernadores de los pueblos o amenazar de organizar rebeliones de indios si los prefectos no escuchaban sus quejas. Igualmente, los alcaldes de indios, o hilacatas en Puno, representaban intereses particulares o de diferentes parcialidades en una comunidad o pueblo que podían tener enfrentamientos entre ellos (Hünefeldt 1990: 150-180). A diferencia de los curacas, los alcaldes de indios representaban intereses más precisos al representar una parcialidad y no un conjunto de ellas siéndoles, por ello, difícil el organizar rebeliones, pero no imposible. Por consiguiente, muchas veces, los criollos y mestizos ocuparon puestos importantes en las revueltas y rebeliones.

La configuración del poder local fue difusa y variaba de área en área y dentro de las propias regiones. En áreas donde el comercio se había desarrollado fuertemente y las desigualdades aumentaron o la percepción de ellas, los lazos comunales eran débiles. Podemos observar este fenómeno en la provincia de Jauja donde los los indios o mestizos tenían un comportamiento más individualista (Mallon 1983: 67-77). En estos casos, los representantes del Estado se relacionaban directamente con la población rural sin mayor

necesidad de alcalde de indios o hilacatas, pudiendo cobrar el impuesto sin mayor ayuda indígena. A diferencia de otras áreas del Perú, los impuestos eran recolectados por funcionarios, indio por indio, y no por la comunidad a través del alcalde de indios. Sin embargo, los indios no se integraron a la nación como ciudadanos modernos (Contreras 1989: 11-34).

Pero Jauja fue la excepción. En la mayoría de los casos la relación entre indios y Estado se sustentaba en una visión orgánica, paternal y jerárquica de la sociedad reproduciendo el mundo colonial con un lenguaje moderno. Igualmente, las nuevas organizaciones del Estado creaban tensiones entre los nuevos funcionarios y los líderes indígenas, y fuertes contradicciones entre las leyes y las prácticas políticas. A la vez, sin embargo, las leyes constitucionales recreaban las costumbres. (Ver, por ejemplo, Guerrero 1989: 321-366, para un análisis del problema). El cobro de la contribución indígena (tributo indígena) fue un claro ejemplo de ello ya que se cobraba de acuerdo a la tradición colonial que implicaba una relación Estado-comunidad y no Estado-individuo como mandaba la constitución. La necesidad fiscal obligaba al Estado a crear identidades sociales ajenas al proyecto liberal ya que el pago del “tributo” mantenía implícitamente al indio ligado a su comunidad.

La reacción de los indios frente a la política colonial y republicana de reimposición del “tributo”, la *Contribución de Indígenas y de Castas*,² durante los gobiernos de Abascal y Bolívar –revirtiendo la abolición por parte de las Cortes de Cádiz y de San Martín– nos ilustra la relación entre indios, castas y Estado. A pesar de fuertes disturbios, el virrey Abascal y el dictador Bolívar lograron reimponer una suerte de tributo indígena (Sala i Vila 1996: 170-190, 247-259). Este éxito de las Cajas Fiscales o de la Hacienda Pública se debió a tres factores. Para los indios, la reimposición del “tributo” fue aceptada por la agresividad del Estado y porque los indios habían dejado de pagar el tributo tan sólo unos cuantos meses o años. Finalmente, Tristán Platt elabora un interesante argumento del por qué los indios pagaron el tributo en las comunidades de Potosí, Bolivia, que se puede aplicar con cautela para el Perú. En Potosí, los indios percibían el tributo como un pacto entre ellos y el Estado en el cual el Estado protegía los derechos de los indios a condición de que éstos pagaran el tributo (Platt 1982: 100-110). Todos estos factores cambiaron radicalmente a partir de la segunda mitad del diecinueve. A partir

2. A diferencia de la época colonial, la contribución de Bolívar incluía a las castas, pero éstas fueron excluidas sucesivas veces.

de la abolición del Tributo por Ramón Castilla en 1855, los indios rechazaron el pago del tributo porque se acostumbraron a no pagarlo y porque el *status quo* estaba en contra de ellos. El pacto ya no se respetaba.

En el campo, la vida comunal también existía mediante la relación entre lo sagrado, el mundo de las cofradías. Con la abolición de los curacas y de los comunidades, la política de los ayllus se expresaba a través de la vida de las cofradías y de los cabildos de indígenas. Ambas instituciones manifestaban y reflejaban el poder local, y creaban los mecanismos y cargos del ascenso social del mundo comunal (Fuenzalida 1976: 256-263). En relación a las cofradías, éstas, según algunos autores, tenían su origen en los ayllus de tiempos pre hispánicos. Ellas eran una combinación de una asociación económica, social, religiosa y política que centraba su calendario de actividades alrededor de una imagen cristiana en una Iglesia. En todas las iglesias existían un sin fin de altares relacionados a las cofradías. El mundo de las cofradías era complejo y móvil de acuerdo a los vaivenes de la política local. Los miembros de éstas recreaban las jerarquías sociales cuando nombraban a sus mayordomos y otros oficiales. Éstos tenían que organizar las misas, ceremonias, y distribuir las tierras de las cofradías. Al lado de los mayordomos estaban los sacerdotes que podían intervenir en los negocios de las cofradías (Celestino y Meyers 1981: 105-131). Sacerdotes y mayordomos representaban las cofradías, y, por lo tanto, los ayllus detrás de muchas de ellas. Esto significó un aumento del poder de los sacerdotes al estar ausente la figura del curaca al menos mientras no competían con nuevos personajes republicanos: el militar y el hacendado con restricciones de poder menos estrictas que en la época colonial.

V. LAS REFORMAS AGRARIAS Y LAS COMUNIDADES DE INDIOS

La legislación agraria hizo difícil a las comunidades su sobrevivencia. Los liberales buscaron dividir la tierra entre los indios. En esa dirección estuvo el decreto de Bolívar del 5 de julio de 1825 que ordenaba la distribución de las tierras de comunidades de la siguiente manera: los indios del común recibirían uno o dos topos y el curaca cinco. Además, ningún indígena podía enajenar sus parcelas hasta antes de 1850. Con este decreto, Bolívar creyó fundar las bases sociales para un Estado republicano con el añadido de que, en un futuro, el mercado de tierras se expandiría modernizando la agricultura al aumentar los volúmenes de tierras en el mercado. Pero el decreto de Bolívar fue difícil de implementar. En los años de 1826 y 1827, muchas quejas se recibieron. La reforma agraria fue extremadamente tediosa y difícil,

y una serie de conflictos se tenían que absolver (Peralta 1991: 39). Sin embargo, ésta se implementó en algunas regiones, y tierras de origen comunal fueron vendidas bajo el pretexto de la pobreza del poseedor antes de lo permitido por el decreto del libertador Bolívar (Archivo Departamental de Arequipa (ARA), Causas Civiles (1839), leg. 3; Notario Mario Polar (1838-1840), fol. 208 v- 210 v, 226 v- 230 v).

Nils Jacobsen sugiere que las políticas liberales no expropiaron las tierras *per se*. La distribución de tierras estuvo relacionada con una serie de factores, especialmente el relacionado con el poder. La ley de 1828, por ejemplo, nos muestra que los indios podían beneficiarse de las leyes liberales. Esta ley implicó que indios y mestizos se convirtieran en dueños de las tierras del Estado que usufructaban. Este ley fue un compromiso entre la visión de Bolívar de *farmers* y la sociedad, dando títulos a un importante número de indios y mestizos (Jacobsen 1995: 15-17).

En general, había una fuerte inclinación entre los políticos por respetar el *status quo*. Tanto liberales como conservadores pensaban que la constitución no debía aplicarse más allá de los muros de las ciudades porque consideraban que, en el campo, la mayoría de hombres carecía de ideales “modernos” (El Mercurio Peruano (Lima), “El Congreso”, 3, 3 de Agosto de 1827). El sacerdote liberal Luna Pizarro consideraba que el Estado no tenía los medios suficientes para crear tendencias individualistas entre los indios. Éstos –de acuerdo a Luna Pizarro– vivían encerrados en sus propios mundos ajenos al progreso. Aún más, el clérigo arequipeño manifestaba que una extensa reforma agraria sería mal entendida y originaría revueltas. Por lo tanto, era mejor que el Estado no fuera lejos en la implementación del proceso de privatización (El Mercurio Peruano (Lima), “El Congreso”, 4, 4 de Agosto de 1827). De este modo, los liberales radicales supieron qué tan lejos podían ir los cambios. Ellos visualizaron un campo habitado por bárbaros que necesitaban ser civilizados; pero, a diferencia de Bolívar, ellos tenían miedo de implementar las reformas.

Las leyes liberales no significaron, en un comienzo, un aumento del poder de los hacendados. La distribución de tierras entre haciendas y las propiedades de los indios no varió sustancialmente en las primeras décadas de la república. Y si comparamos la distribución de tierras entre haciendas y comunidades, la distribución de tierras estaba balanceada. Aún mas, el *ratio* entre comunidades y haciendas fue favorable para las comunidades en algunas regiones o valles, como, por ejemplo, lo fue en el valle del Mantaro en los Andes centrales (Manrique 1987: 145-151). El crecimiento de las hacien-

das, más bien, estuvo relacionado con el desarrollo del mercado interno o *booms* de exportación cuando los hacendados y mercaderes incrementaron su poder adquiriendo tierras de comunidades o de minifundistas. La acumulación de tierras varió de acuerdo a la región y la relación de ésta con los *booms*. En Puno, el *boom* de lana inició el primer proceso de acumulación de tierras de la república a expensas de indios o de comunidades indígenas en la década de 1850. Pero, en la mayoría de las regiones, el ratio hacienda/comunidad no varió significativamente entre 1780-1875. Los *booms* de exportación se iniciaron con fuerza en el último cuarto de siglo del siglo XIX (Jacobsen 1991: 198). La excepción fue el valle del Mantaro cuyo proceso de acumulación de tierras se debió al desarrollo del mercado limeño durante la época del *boom* del guano (Gavin Smith 1989: 56-7).

En el Perú, además, no hubo una masiva campaña de expropiación de tierras de comunidades por parte del gobierno central comparable a la de Porfirio Díaz (1876-1911) en México, a la de Rufino Barrios (1872-1885) en Guatemala, ni a la de Mariano Melgarejo (1864-1869) y Bautista Saavedra (1920-1925) en Bolivia (Jacobsen 1995: 2). Entonces, los conflictos de tierras no fueron extremadamente importantes en las primeras décadas de la república. Los levantamientos de indios no fueron algo común, y el liberalismo tuvo un mayor efecto en otros aspectos de la vida del campo como la composición del poder local y la relación entre los propios indios y los mestizos.

Sin embargo, el decreto de privatización de 1828 ayudó a los políticos a jugar un rol de patrón-cliente con los indios, compensando a sus aliados. Los indios y mestizos pobres aprendieron a jugar en un mundo políticamente dividido y volátil escribiendo peticiones sabiamente escritas para obtener tierras cuando retornaban de luchar en el ejército nacional. Cuando pedían la protección del Estado, ellos se describían a sí mismos como soldados del ejército nacional y como indios (Ver el caso del indio Tecse en Victor Peralta 1991: 100-103).

El sistema de patronaje no sólo estuvo organizado a nivel de individuos sino también a nivel de todo un pueblo o comunidad; donde el problema de la tierra estaba presente. Los conflictos fueron vastos y complejos tanto en las relaciones entre haciendas *versus* pueblos y comunidades como en las relaciones entre comunidades por un lado, y al interior de ellas, por otro. En 1846, por ejemplo, Castilla decretó que los indios podían reclamar las tierras confiscadas durante el régimen de Santa Cruz y “otras administraciones conservadoras”. (Kristal 1991: 48, y Davies 1974: 27). Santa Cruz, político astuto y conocedor del mundo rural, repartió tierras a sus allegados, y a los

indios que habían participado en su ejército durante los años de la confederación, 1836-9. Esta política de premiar a los soldados, otorgándoles tierras, o la exoneración del pago del tributo, venía de las guerras de independencia (Sala i Vila 1996: 249-250, 255). Sin que sea una contradicción, de acuerdo a Franklin Pease, Santa Cruz realizó una mini reforma agraria a favor de los indios (Pease 1995: 97).

VI. LAS MUNICIPALIDADES Y LOS INDIOS

Las reformas liberales trataron de hacer de la municipalidad y de la vida de pueblo el centro de la vida política. Dentro del contexto de la municipalidad, la población indígena tenía que adaptarse a nuevas organizaciones basadas en la libre determinación. Pero, muchas veces, las municipalidades fueron un reacomodo formal de las comunidades. Las municipalidades, que tenían como origen una antigua comunidad, utilizaban un lenguaje implícito en donde se mostraba los valores de la comunidad dando preferencia a sus miembros. La política de las municipalidades marcaba diferencias entre los indios originarios y los forasteros. De este modo, el lenguaje abstracto de nacionalidad se enfrentaba a la realidad política de todos los días.

La vida política de las municipalidades no estuvieron aisladas del quehacer nacional; más bien, estaba inmersa en una compleja política de alianzas multi-étnicas que abarcaba todo el engranaje del Estado y del mundo político. Fue una entreverada y móvil escalera de ayudas mutuas basada en un sistema de patronazgo: líderes locales, criollos relacionados al sub prefecto, prefecto y presidente. En este sistema, cada actor perseguía claras metas que estaban descritas en un lenguaje abstracto de libertad y constitucionalidad pero que reflejaban intereses y comportamientos clánicos y corporativos.

Las demandas de las municipalidades, dependiendo de las circunstancias, eran la exoneración de la contribución, o la ayuda en pleitos de agua o de tierra. Muchas municipalidades perseguían la exoneración de la contribución; la demanda más común y, quizás, la más fácil de conseguir. Para pedir una exoneración, las municipalidades creaban una historia de heroísmo para sustentar sus peticiones. El 30 de agosto de 1824, se dió el primer decreto de exoneración de impuestos, que tenía como origen la participación de los pueblos en la lucha de la emancipación. Éste declara que algunos pueblos, tales como Cangallo en Ayacucho, iban a estar libres del cobro de la contribución por diez años por méritos de sus acciones patrióticas (Vergara Arias 1975: 189-92). Las políticas de exoneración continuaron en las guerras civi-

les e internaciones. Fue, en los años de tumultos políticos, una forma de conseguir adeptos a una causa política.

La historia de Catac Cacaos en la provincia de Piura ilustra bien la complejidad de la política moderna en una sociedad tradicional basada en la vida comunal y en un sistema de patronaje. Las comunidades tallanes de Catac Cacaos y Sechura fueron las dos más importantes comunidades en tiempos coloniales (Cruz Villegas 1982: 90). Desde tiempos coloniales, ambas comunidades compitieron por el agua, uno de los mayores problemas en la provincia de Piura de vasto desierto. De este modo, el principal rival de Catac Cacaos no fue ninguna hacienda, sino la comunidad de Sechura con la cual existía una larga historia de conflictos forzando a los de Catac Cacaos a buscar aliados dentro del Estado.

En 1825, Bolívar reorganiza las comunidades piuranas de Catac Cacaos, Sechura, Frias, y Chalaco convirtiéndolas en municipalidades (Cruz Villegas 1982: 173-5). Durante la administración de la Mar en 1828, Catac Cacaos añade a su nombre el título de “Muy heroica villa del pueblo de Catacaos” por su lucha contra la “tiranía de Bolívar” (Cruz Villegas 1982: 266). Como siempre, la municipalidad continuaba teniendo una política contra Sechura en sus disputas por agua. En 1867, la municipalidad de Catac Cacaos formó la sociedad agraria para realizar el viejo sueño de la construcción de un canal, el cual aumentaría la productividad de la tierra. Aún más, esta nueva riqueza iba a permitir regresar a los originarios ausentes de Catac Cacaos que tuvieron que emigrar por falta de oportunidades en el pueblo. Es por ello que la tarea de la construcción iba a realizar el pueblo. El costo de producción iba a ser mínimo porque la mano de obra sería comunal. Cada miembro tendría que trabajar tres días a la semana en el proyecto. De este modo, el fin y los medios del proyecto resaltaban los parámetros de una “vieja comunidad”.

El proyecto necesitaba del apoyo del Estado por lo cual la municipalidad contrató al ex diputado Ignacio Varrillas, quien luchó al lado de José Balta en la revolución nacionalista encabezada por Mariano Ignacio Prado en contra del tratado Vivanco-Pareja, entre Perú y España, que significó el derumbe del régimen del presidente Juan Antonio Pezet en 1865. Durante la presidencia de Prado, el alcalde de Piura apoyó la construcción del canal como reconocimiento de la participación de la municipalidad de Catac Cacaos en la revolución. En 1868 la administración de Balta, a través de sus prefectos y funcionarios, favoreció la construcción del canal que era descrito como parte del progreso de la nación (Cruz Villegas 1982: 264-289).

La agresiva política del pueblo de Catac Cacaos también abarcó la conquista de la opinión pública de Lima. En un artículo publicado en *El Comercio*, los indígenas de dicho pueblo solicitaban a *La Sociedad Amiga del Indio* apoyo para que el Estado les facilitara un ingeniero para la obra de irrigación. Pedían, además, que se les tratara como ciudadanos con derechos y no como bestias, cumpliéndose, de esta manera, las promesas de Bolívar y de la Constitución. Mencionaban, finalmente, a un grupo de políticos —entre los cuales destacaba el General Antonio Gutiérrez de la Fuente, ministro de gobierno— como testigos de la entereza moral del pueblo (**El Comercio** (Lima), “Sección Indios”, 17 de abril de 1868).

Como el artículo ha mostrado, muchas de las comunidades indígenas fueron transformadas en municipios; pero ellas mantuvieron una parte sustancial de sus tradiciones y principios. A pesar de las constituciones liberales, el mundo rural se reconstruyó a través de un complejo sistema de informalidad, dependencia y patronazgo, basado en premios y castigos, que sostenía el armazón de la sociedad y hacía funcionar el mundo político. Igualmente, el mundo local fue afectado por las rebeliones y revoluciones, viéndose, de este modo, envuelto en la política nacional, pero sin la gran intensidad del México del siglo diecinueve (Coatsworth 1988: 21-62). En momentos de revolución, las luchas políticas, por lo general, no involucraron grandes segmentos de la población en la primera mitad del siglo diecinueve, posiblemente porque no hubo expropiaciones masivas de tierras comunales. El hombre del campo en el Perú, sin embargo, era partícipe y creador a la vez, aunque en una situación de dependencia, de la política nacional. Por lo tanto, es exagerado la imagen del hombre del campo ajeno al mundo político y cultural de la ciudad.

BIBLIOGRAFIA

- BONILLA, Heraclio y Karen SPALDING
1977 "Palabras y Hechos", en *La independencia en el Perú*, Lima: IEP.
- BASADRE, Jorge
1973 *El azar en la historia y sus límites*, Lima: P.L.N.
- BLANCO, José María
1974 *Diario del viaje del presidente Orbegoso al sur del Perú*, Félix Denegri Luna ed., Lima: PUCP.
- CONTRERAS, Carlos
1989 "Estado republicano y tributo indígena en la Sierra Central en la post independencia", *Histórica*, XIII, 1: 11-34.
- CORNEJO BOURONCLE, Jorge
1955 *Mateo Pumacahua: La Revolución del Cuzco de 1814*, Cusco: H.G. Rozas.
- COATSWORTH, John
1988 "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective", en *Riot, Rebellions, and Revolution*, editado por Friedrich Katz, New Jersey: Princenton University Press.
- CELESTINO, Olinda y Albert MEYERS
1981 *Las Cofradías en el Perú: Región Central*, Frankfurt/Main: Verlag Klaus Dieter Vervuert.
- CRUZ VILLEGAS, Jacobo
1982 *Catac Ccaos*, Piura: Cipca.
- DEMELAS, Marie-Denielle
1992 *L'Invention Politique: Bolivie, Équator, Pérou au XIXe Siècle*, Paris: Éditions Recherche sur les Civilizations.
- DAVIES, Thomas
1974 *Indian Integration*, Lincoln: University of Nebraska Press.

- DUNBAR TEMPLE, Ella
 1984 "Guerrillas y montoneros patriotas en la emancipación peruana", *Historia general del ejército peruano*, Tomo IV, Luis Durand Flores et al., Lima: Comisión permanente de la historia del Ejército Peruano.
- FLORES GALINDO, Alberto
 1990 "Bandidos en la Costa"; *Bandoleros, abigeos y montoneros*, Carlos Aguirre y Charles Walker eds., Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- FUENZALIDA, Fernando
 1976 "Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo", *Hacienda, comunidad, y campesinado en el Perú*, José Matos Mar ed., Lima: IEP.
- GAMARRA, Agustín
 1952 *Epistolario*, Alberto Tauro del Pino ed., Lima: UNMSM.
- GUERRERO, Andrés
 1989 "Curacas y Tenientes Políticos: la Ley de la Costumbre y la Ley del Estado (Otavalo 1830-1875)", *Revista Andina*, 7:2.
- HALPERIN, Tulio
 1985 *Reforma y disolución de los imperios ibéricos 1750 - 1850*, Madrid: Alianza América.
- HÜNEFELDT, Cristine
 1990 "La Guerra y la Reconfiguración del Poder Local: Puno, 1879-1890", *Allpanchis*, 35-36.1.
- HUSSON, Patrik
 1992 *De la guerra a la rebelión (Huanta, siglo XIX)*, Lima: CERA "Bartolomé de las Casas".
- JACOBSEN, Nils
 1993 *Mirages of Transition*, California: University of California Press.
 1995 "Liberalism and Indian Communities", Monografía presentada en el Latin American History Workshop de la Universidad de Chicago (7 de Diciembre), 14-17.

KRISTAL, Efraín

1991 *Una visión urbana de los Andes*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

LEWIN, Bodeslao

1995 *Túpac Amaru. Su época, su lucha, su hado*, Buenos Aires: Editorial Leviatan.

MALLON, Florencia

1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasants Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*, New Jersey: Princeton University Press.

MILLER, John

1975 *Memorias del general Guillermo Miller*, vol I, Lima: Editorial Arica.

MANRIQUE, Nelson

1987 *Mercado interno y región: la sierra central 1820-1930*, Lima: Desco.

O'PHELAN, Scarlett

1978 "El sur andino a fines del siglo dieciocho: cacique o corregidor", *Allpanchis*, vol. xi.

1985 *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru*, Köln; Wien: Böhlau.

1987 "El mito de la independencia concedida: los programas políticos del siglo xviii y del temprano xix en el Perú y Alto Perú 1780-1814", *Independencia y revolución 1780-1840*, Alberto Flores Galindo ed., Lima: INC.

1995 "De Kurakas a curas: Los linajes incaicos frente a la gran rebelión", *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*, Lima: CERA "Bartolomé de las Casas".

PAZ SOLDAN, Mariano Felipe

1868 *Historia del Perú independiente, primer período*, Lima: Imprenta Alfonso Lamale.

PLATT, Tristan

1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino: Tierra y Tributos en el Norte de Potosi*, Lima: IEP.

- PEASE, Franklin
1995 *Historia contemporánea del Perú*, Lima: Fondo de Cultura Económica.
- PERALTA, Víctor
1991 *En Pos del Tributo en el Cusco Rural 1826-1854*, Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas".
- RIVERA SERNA, Raúl
1958 *Los guerrilleros del centro de la emancipación peruana*, Lima: P.L. Villanueva.
- ROWE, John R
1976 "El movimiento nacional inca del siglo xviii", *Túpac Amaru II*, Alberto Flores Galindo ed., Lima: Inide.
- SALA i VILA, Núria
1996 *Y se armó el Tole Tole: El tributo indígena y movimiento sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814*, Lima: IER José María Arguedas.
- SAN JUAN, Felipe
1864 *Instrucción de guerrilla*, Lima: Imprenta de San Francisco Solis.
- SMITH, Gavin
1989 *Livehood and Resistance: Peasants and the Politics of the Land in Peru*, Berkeley: University of California Press.
- SPALDING, Karen
1984 *Huarochiri: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, California: Stanford Press.
- TUTINO, John
1988 *From Insurrection to Revolution in Mexico; Social Bases of Agrarian Violence 1750-1940*, New Jersey: Princenton University Press.
- THURNER, Mark William
1993 "From Two Nations to One Divided: The Contradictions of Nation-Building in Andean Peru: The Case of Huaylas", Ph.D. diss., University of Madison- Wisconsin.

VERGARA, Gustavo

1975 *Montoneros y guerrilleros en la etapa de la emancipación del Perú (1820-1825)*, Lima: Imprenta Salesiana.

VIVANCO LARA, Carmen

1990 “Bandolerismo Colonial Peruano: 1760-1810”, *Bandoleros, abigeos y montoneros*, Carlos Aguirre y Charles Walker eds., Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

WALKER, Charles

1990 “Montoneros, bandoleros, malhechores: criminilidad y política en las primeras décadas republicanas”, *Bandoleros, abigeos y montoneros*, Carlos Aguirre y Charles Walker eds., Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

1992 “Peasants, Caudillos, and the State in Peru: Cusco in the Transition from Colony to Republic, 1780-1840”, Ph. D. diss., University of Chicago.