



toría oral no es necesariamente un instrumento de cambio, puede "romper barreras entre generaciones, entre las instituciones educativas y el mundo exterior, entre el cronista y su audiencia, y al escribirla —sea en libros, museos, radio y cine— puede devolverle un lugar central al pueblo que la hizo y experimentó, expresada con sus propias palabras. Al darle un pasado le ayuda también a forjar su propio futuro".

Es difícil hablar de suplantación cuando las poblaciones que Vansina estudiara reclamaban su libro. "Esto me hizo ver la importancia que tenía la devolución de los materiales a la gente que los produjo, pues de esta manera se contribuía a la retroalimentación de su conciencia histórica", comentaba. Similar experiencia tuvimos con la acogida que ha tenido el libro: *Memorias de un Viejo Luchador Campesino*: Juan H. Pévez, en Parí y Ica. Banet nos habla también del interés que se ha extendido en Cuba, hasta en los pueblos más alejados, por formar bibliotecas populares que son a la vez museos y "archivos de la palabra" que recogen sus tradiciones.

En una denodada defensa de su dignidad, los jóvenes portorriqueños de Nueva York tratan de reconstruir la historia de su migración. En este empeño han realizado una película y una exposición documental, centrada esta última en un líder —Jesús Colón— quien "personifica ejemplarmente la realidad del emigrante portorriqueño a lo largo de este siglo: su procedencia obrera, el desarraigo forzoso, la discriminación racial, la reafirmación política y cultural y la lucha anticolonial".

Los mismos propósitos animan a los miembros del New York Chinatown History Project contra la visión sensacionalista y degradada que sobre el Barrio Chino difunden el turismo y los medios de comunicación. Así montaron una exposición fotográfica para la que John Kuo Wi, —Director del Proyecto— escribía: "Detente por un instante, haz a un lado tus ideas pre-concebidas y deja que tus ojos sean absorbidos por estas imágenes. No hay aquí Charlie Chans ni Suzy Wongs. Ellas nos muestran a gente real. Y al hacerlo comunican dignidad, orgullo, alienación, soledad, serenidad, alegría, fatuidad... todas las parcelas del espíritu humano. Son imágenes honestas en las que todos podemos aprender".

< Contribuir a retroalimentar la conciencia histórica de las clases populares, a fortalecer una dignidad que reiteradamente les es negada, a democratizar la historia y su interpretación. Tales son algunos de los desafíos de la historia oral, y que pasan por la puesta en cuestión de la relación masas —intelectuales—.

Sin idealizar la conciencia popular aunque reconociéndole lo que le es propio, la historia oral puede contribuir decisivamente a evitar dos riesgos: asumir el arquetipo de la clase "para sí" como si fuera una entidad automáticamente existente, o aceptar el prejuicio contrario que nos habla sin más de "las masas atrasadas". Si se trata de lograr una imagen realista e histórica de las clases populares, ¿no podríamos acercarnos a este objetivo si las escuchamos hablar en sus propias palabras?



"San Martín de Tours". Anónimo. Museo Histórico Regional del Cuzco

IDEOLOGÍA, DEMOCRACIA Y VIOLENCIA

Alberto Flores Galindo

Para organizar la exposición alrededor de la violencia y el mundo andino, voy a seguir un procedimiento relativamente cómodo y sugerido por Martín Adán en un libro que se titula De lo barroco en el Perú: consiste en valerse del siglo XVIII para hablar del siglo XX.

Como camino de ingreso al tema, quizá la pregunta adecuada podría ser ¿qué significa hacer una revolución en un país como el Perú? Y me viene a la mente un libro de un historiador francés, Marc Ferro, que describe los primeros días de la revolución de octubre y que, como los primeros días de todo, fueron hermosos. Describe, por

ejemplo, que en los colegios de San Petersburgo los alumnos ya no acatan a los profesores; la familia se fragmenta y se divide y los hijos no respetan a los padres; los marineros y los soldados no quieren obedecer las órdenes de los oficiales. Esta es la imagen clásica que aparece en todos los sueños campesinos, que aparece también en las fiestas o los carnavales: la imagen del mundo al revés, de la realidad invertida por completo.

Hacer una revolución desde abajo es poner el mundo al revés. En el Perú significa cosas tan concretas como que, por ejemplo, los campesinos del Cuzco no hablen como llorando, o no cedan el asiento cuando sube un blanco a un ómnibus, o no miren de abajo hacia arriba suplicando. Esto es lo que significa hacer la revolución en un país como éste. Cambiar las relaciones de todos los días. Transformar lo cotidiano.

El problema de un país como el Perú, es que aquí cierto tipo de contrastes de carácter étnico-cultural están más exacerbados que, por ejemplo, en el Ecuador, donde el solo hecho de tener su capital en el centro del mundo andino, no ha generado el brutal contraste costa/sierra que tiene el Perú. Por otro lado, se trata también de un país donde estos contrastes se han venido acumulando a través de los años, porque, a diferencia de Bolivia, el Perú ha carecido de una revolución desde abajo, que en cambio sí ocurrió en otro país con una importante población nativa como México en 1810 y durante 1910-1917. Uno tiene la sensación de que el Perú es un país de tensiones acumuladas pero donde la violencia no ha desembocado en movimientos de la envergadura de los que he mencionado.

Estos problemas estuvieron planteados en el siglo XVIII, cuando surgieron dos posibles alternativas de solución que terminaron por ser, mutuamente, contraproducentes. La primera alternativa fue plantear la situación como una contradicción entre la nación y los aparatos de dominación colonial. Una expresión de esto fue precisamente el proyecto más ambicioso para solucionar los problemas del mundo andino que se ha tenido desde el siglo XVI hasta la fecha: la revolución de Túpac Amaru. Para Túpac Amaru II era absolutamente claro y aparentemente muy factible, juntar a todos los que sufrían la opresión colonial, superando los distingos étnicos y culturales, en torno a un programa que buscaba la expulsión de los españoles, la restauración de una especie de monarquía incaica y que buscaría además definir reglas de juego para una convivencia mínima entre criollos y mestizos, indígenas y negros.

II

En el siglo XVII existían una serie de lazos y de posibilidades de comunicación entre el mundo andino y el lado occidental del Perú, que posibilitaron pensar en una alternativa de carácter nacional. El siglo XVIII es notablemente menos racista que lo que es el Perú del siglo XIX o del siglo XX; tal vez porque en el Perú del siglo XVIII, indio no era sinónimo de campesino; indio podía ser también un aristócrata. Existía una aristocracia indígena tan respetada como la española y era un hecho lógico que pudiera casarse un miembro de la aristocracia indígena con un miembro de la aristocracia española. Era factible pensar en una alternativa de carácter nacional como la que se esboza con bastante nitidez en los bandos, las proclamas y los manifiestos de Túpac Amaru.

El proyecto, sin embargo, estalla en mil pedazos casi al poco tiempo de haberse iniciado la revolución y Túpac Amaru, que al principio distingue entre los que son peruanos y los que no lo son, comienza a distinguir entre los que son rebeldes y los que no lo son. La situación se complica porque la quiebra del ordenamiento social que implica esta revolución, desencadena una violencia que se propala rápidamente. El ejército de Túpac Amaru, que pudo tener hasta unos 5 mil hombres, es un ejército campesino que surge espontáneamente de los pueblos y que va a entender la revolución de una manera distinta: un proceso para igualar la sociedad de una manera forzosa y compul-

siva, pero no a partir del promedio sino a partir de los estratos sociales más bajos.

Algunos autores, me parece que con notable exageración, indican que con la revolución de Túpac Amaru pudo haber hasta cien mil muertos en esos dos años, para una población que se calculaba en 2 millones de habitantes en Perú y Bolivia. Creo que el problema no es la cantidad de muertos, sino el aspecto cualitativo de la violencia; el tipo de violencia que se ejerció contra españoles, criollos e incluso mestizos y también, de pasada, contra los propios indios ricos.

He tomado dos referencias de documentos de la época, que pueden mostrar cómo ciertas escenas contemporáneas en los andes, en realidad son muy antiguas. En marzo del año 1781, un lugarteniente de Túpac Amaru en Puno dice lo siguiente —esto, obviamente no lo decía Túpac Amaru pero él se lo atribuía a Túpac Amaru—: “Manda el soberano inca rey que pasen a cuchillo a todos los corregidores, sus ministros, caciques, cobradores y demás dependientes; como asimismo a todos los chapetones, criollos, mujeres y niños de ambos sexos y toda persona que sea o parezca ser española, o al menos esté vestida a imitación de tales españoles”. Ni siquiera se piensa sólo en los que, económicamente, se definen como españoles sino incluso el que está vestido a imitación de tales, y que “si esta especie de gentes se favoreciese en algún sagrado o sagrados (o sea iglesia), y algún cura u otra cualquier persona impidiese o defendiese, entre el fin primario de degollarlos, también se atropelle con todo, ya pasan-

do a cuchillo a sacerdotes, ya quemando las iglesias, en cuyos términos tampoco se oyere misas ni se confesase, ni menos hiciesen adoración al Santísimo Sacramento”.

Esta era la versión más radical de la revolución; para ellos se trataba de emplear la violencia para restablecer un cierto orden. Habría que preguntarse en qué medida: el menosprecio cotidiano —que evidentemente los campesinos del siglo XVIII lo soportaban en menor intensidad que los campesinos del siglo XX—, requería romper con el desorden instaurado por la conquista, con una violencia de igual intensidad; hasta qué punto, para ser respetados, estos campesinos requerían que los criollos y blancos soportaran el terror que ellos habían soportado durante varias décadas o siglos.

III

Estos rasgos de violencia se radicalizan a medida que la revolución pasa de la zona quechua hacia la zona aymara y en agosto del año 81, Andrés Túpac Amaru, que es uno de los dirigentes de la rebelión más tolerantes con respecto a los criollos, protagoniza la siguiente escena, según un testigo confiable: “De todos los saqueos, matanzas o incendios, salvo la iglesia parroquial, poco quedó de la antes tan próspera villa, una vez introducido cierto orden en ella, el joven jefe en compañía de Gregoria Apra, hermana de Túpac Catari, tomó asiento en la entrada del templo y ordenó que salieran los asilados en su interior, los criollos fueron puestos en libertad, los españoles fueron

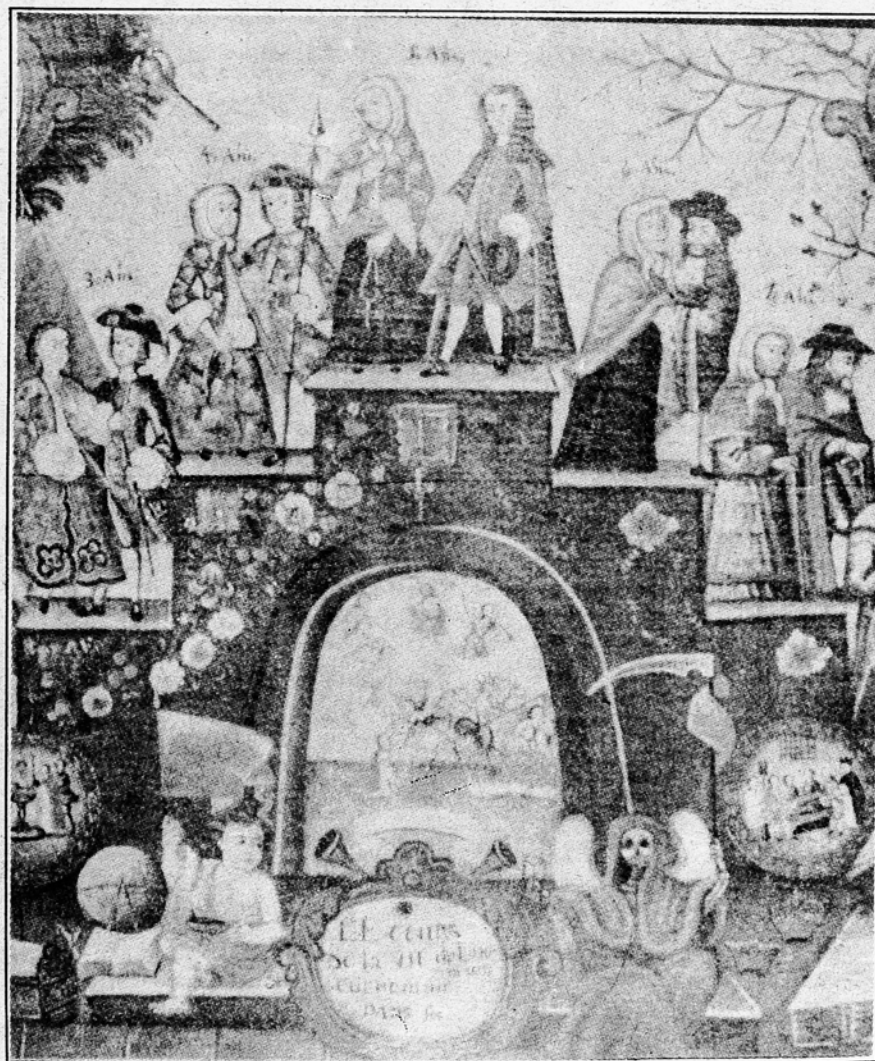
todos ultimados sin misericordia, a las mujeres, según un testigo presencial, Andrés ordenó que comiesen coca, vistiesen cotón menos camisa, que anduvieran descalzas y se llamasen collas, (...) sin más abrigo que los que escasamente escondían sus carnes aquellas burdas e indecentes mantas o trapos que se pusieron, bajo cuyas condiciones quedaron vivas, pero sin tener otro amparo ni otro albergue que la inclemencia, porque ya sus casas veían hechas cenizas, sus caudales de joyas y utensilios saqueados y perdido en menos de los rebeldes”. Esas escenas se repitieron igualmente, entre 1814-1815, durante el alzamiento de los hermanos Angulo en el Cusco.

Pero ese proyecto alternativo al proyecto nacional de Túpac Amaru, que es la revolución desde el mundo campesino, la revolución desde el mundo indígena, tampoco funciona por la terrible fragmentación del mundo andino, que genera múltiples divisiones. El movimiento acaba siendo sofocado por campesinos de otros lugares, movilizadas por los corregidores y las autoridades españolas. Para la derrota de Túpac Amaru fue decisiva la presencia de un grupo numeroso de indios de Paruro, que vinieron a socorrer a quienes estaban sitiados en el Cusco. El ejército realista en gran parte está compuesto por indios que son llevados al compás del desarrollo de la revolución y lo que uno observa, a la postre, es el enfrentamiento de dos ejércitos campesinos, el ejército campesino realista y el ejército campesino de Túpac Amaru.

A partir del caso de Túpac Amaru, hemos podido ver que el modelo de una revolución nacional no puede funcionar en un país de fuertes contradicciones étnicas y de clase como el Perú, pero la sustitución que se puso en juego, que era la de una revolución hecha sólo por indios, tampoco funcionó, porque estos campesinos no eran una unidad; es más, sus conflictos podían ser más fuertes que los que ellos mantenían contra españoles o criollos. Esos conflictos hay que catalogarlos a dos niveles: en primer lugar, conflictos que vienen desde la época prehispánica, tan antiguos como los que separan a pastores y agricultores; nuevos conflictos generados en el tránsito del imperio incaico a la colonia, como los conflictos entre los originarios y los forasteros en las comunidades; finalmente, los conflictos generados en el interior de la colonia, como las luchas entre los diversos grupos étnicos y los mestizos, por tierras en las comunidades.

La imagen del mundo andino es la imagen de un mundo terriblemente conflictivo. En esto, claro, hubo un propósito conciente de parte del sistema colonial, pero lo que hizo fue aprovechar situaciones que ya existían. La fuerza del sistema colonial español —que le permite durar tres siglos y muchos de cuyos rasgos superviven en el Perú del siglo XIX y del siglo XX—, radica en que fue un sistema que penetró en la estructuración social del Perú en su conjunto y que creó lazos e imbricaciones entre el lado colonial y el lado colonizado del país.

* Versión parcial de una exposición realizada en Servicios populares y que próximamente publicará esta misma institución, junto a otras intervenciones sobre derechos humanos y violencia en el Perú.



"Las edades de la vida". Anónimo. Colección particular.