



Capítulo 2

EN BUSCA DE RECONOCIMIENTO

Reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad
Editoras

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

305.800985 En busca de reconocimiento : reflexiones desde el Perú diverso / María Eugenia
E Ulfe y Rocío Trinidad, editoras.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del
 Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
 300 p.: il., retrs.; 21 cm.

Ponencias presentadas en el Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento,
de Diferencia y de Ciudadanía», realizado el 30 y 31 de octubre de 2012 en la Pontificia
Universidad Católica del Perú.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-05988

ISBN 978-612-317-264-0

1. Etnología - Perú - Ensayos, conferencias, etc. 2. Identidad cultural - Perú
3. Comunidades campesinas - Perú 4. Sociología rural - Perú 5. Movimientos sociales
- Perú 6. Democracia y Estado - Perú 7. Participación ciudadana - Perú 8. Derechos
de la personalidad - Perú 9. Etnicidad - Perú 10. Antropología visual - Perú I. Ulfe,
María Eugenia, editora II. Trinidad, Rocío, editora III. Pontificia Universidad Católica
del Perú IV. Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento, de Diferencia y
de Ciudadanía» (2012: Lima, Perú)

BNP: 2017-1499

En busca de reconocimiento: reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad, editoras

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: Diego Fernández Stoll

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-05988

ISBN: 978-612-317-264-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700580

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

RECONOCIMIENTO Y MEMORIA EN EL SIGLO XIX: LOS CAMPESINOS REPUBLICANOS DE AYACUCHO

Nelson Pereyra

Pontificia Universidad Católica del Perú
Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga

El siglo XX fue el período de aumento de «la toma de conciencia acerca del indio» entre los políticos, intelectuales y artistas del país, sentenció hace varios años el historiador Jorge Basadre (1979, p. 326). Sin embargo, dicha toma de conciencia parece no haber modificado ciertos estereotipos sobre los campesinos que indican que ellos no desarrollan ningún tipo de actuación política protagónica o que solo elaboran «agencia cultural» alguna. Por ejemplo, se sigue creyendo que durante el período de violencia política los campesinos fueron condicionados por Sendero Luminoso para formar su ejército o, al contrario, que fueron manipulados por los militares para participar en los Comités de Defensa Civil y luchar contra los subversivos. Y para explicar la violencia de Bagua se señala que los hechos responden a una «razón cultural» generada por dinámicas endógenas y que ocasiona la respuesta nada política e irracional de una masa indiferenciada.

Dichos estereotipos no solo culturalizan y despolitizan las acciones campesinas, sino que intentan sintetizar relaciones de alteridad, identidad y poder que, en el fondo, son resultados de luchas y procesos históricos protagonizados por los mismos campesinos en continua relación (o búsqueda) del Estado. Precisamente, la experiencia de la violencia política

de la década de 1980 revela la existencia de un «pacto militar» entre campesinos y Estado: aquellos, en alianza con las fuerzas del orden, triunfaron sobre los senderistas y luego elaboraron una memoria en la que aparecen como «héroes de la guerra» y «legítimos defensores de la patria y la democracia», para demandar reconocimiento de ciudadanía e inclusión a la nación.

A partir de dicha experiencia, vale preguntarse si ocurrió lo mismo en los periodos precedentes; es decir, si las acciones campesinas que contienen reconocimiento son resultado de luchas y procesos históricos que contemplan también la participación cotidiana del Estado y devienen en la elaboración de una memoria que decanta el protagonismo de sus portadores. ¿Qué tipo de intereses generó la presencia «cotidiana» de un Estado «en construcción» (como lo fue el del siglo XIX), especialmente entre los campesinos del interior del país? ¿Acaso ellos elaboraron una memoria al respecto o apelaron a las memorias para decantar sus intereses y expectativas?

Este artículo intenta comprender cómo los campesinos de Ayacucho participaron en la formación del Estado republicano en el siglo XIX. Por ello, estudia, primero, las demandas y estrategias campesinas de reconocimiento para con el Estado republicano en formación. En segundo lugar, se elabora un trabajo de memoria de los campesinos. Argumenta que la memoria es usada por estos pobladores como una conciencia subjetiva de un pasado vivo y presente que emerge en una coyuntura particular frente a punto de referencia social (el «marco social de la memoria») y se expresa en una narrativa que puede condensar diversos recuerdos particulares (Stern, 2009, p. 31).

1. CAMPESINADO, GUERRA Y MEMORIAS

Todavía hoy los campesinos conforman un segmento significativo de la población del departamento de Ayacucho, siendo acaso los principales actores en una región nada favorecida por la geografía o por la distribución

de la riqueza y hace algunos años atrás golpeada por la violencia desencadenada por Sendero¹. Precisamente, fueron los campesinos ayacuchanos las víctimas de las acciones de Sendero y de la contraofensiva de las fuerzas del orden. La guerra ocasionó 69 280 muertos y desaparecidos, de los cuales 26 259 (37,9%) eran de Ayacucho, la mayoría de ellos pobladores rurales analfabetos, poco integrados al Estado y al mercado, y continuamente sometidos al abuso de poder, de acuerdo al informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación-CVR (2003, I, p. 70).

Ellos se enfrentaron a los senderistas para defender sus comunidades mediante rondas campesinas o Comités de Defensa Civil (CDC) y lograron vencer a la subversión. Después, elaboraron una «memoria épica» de la guerra para definir una identidad, establecer nuevas relaciones con el Estado e insertarse en la comunidad imaginada nacional (Pino & Theidon, 1991, p. 21).

En efecto, aquellos campesinos que conformaron los CDC ensamblan sus recuerdos personales en un gran relato épico, en el que aparecen como los artífices de la derrota de Sendero: «Al principio no sabíamos qué era ronda campesina, nada. Después, poco a poco, aparecieron por el norte los ronderos. Entonces nosotros también para saber, para actuar en la ronda, hemos hecho Defensa, pero ahora gracias a Dios que nosotros ya no sufrimos más matanzas ni más masacres», comenta un rondero de Vinchos, en la provincia de Huamanga (testimonio de Juan Pardo, citado por Starn, 1993, p. 43). Y otro rondero del mismo lugar, que prefiere mantenerse en el anonimato, agrega lo siguiente: «Nosotros somos el defensor de la paz, ganamos a Sendero Luminoso y ahora estamos en una pobreza. El Estado se ha olvidado de nosotros» (CVR, 2003, II, p. 429).

¹ Según los datos del Censo de 2007, el departamento de Ayacucho tenía una población total de 612 489 habitantes, de los cuales 257 105 (41,9%) eran pobladores de la zona rural. 361 622 habitantes (el 63%) declararon tener al quechua como su lengua materna. <http://www.inci.gob.pe>. Fecha de consulta: 29/5/2011.

En los testimonios, la heroicidad de la resistencia aparece como la estructura que guía la forma y el contenido de la memoria, y que sirve para la identidad local. Asimismo, en ambos relatos, los campesinos asoman como los protagonistas por ser defensores de la Patria y de la democracia. Por ejemplo, en las Fiestas Patrias de 1998 celebradas en la comunidad de Carhuahurán (en las alturas de Huanta), los comuneros reprodujeron el rito militar con el que los peruanos celebran el Día de la Independencia, con izamiento del Pabellón Nacional y desfile militar incluidos. En el discurso de orden, el señor Rimachi, considerado como «héroe de guerra» e «historiador» de la comunidad, dijo a los presentes:

Hoy es el aniversario de la Patria, por lo que como peruanos debemos festejar con orgullo, con cariño y con respeto. Un día como hoy nos independizamos de la dominación española, así peleando como nosotros peleamos contra Sendero para defender lo que es ser peruano. Este sentimiento de haber luchado debería estar presente en nosotros para sentirnos orgullosos y recordar que esta lucha aún no ha terminado sino quizás va a empezar nuevamente. Por eso deberíamos estar listos para esta tarea y no seguir perdiendo el fervor de lucha que antes nosotros teníamos (citado por Pino & Theidon, 1991, pp. 27-28).

Así, los campesinos convertidos en ronderos construyeron una memoria que hilvana el presente con el pasado y se conecta con el devenir de la nación. Dicha memoria se complementa con la práctica simbólica del izamiento del Pabellón Nacional y de entonación del Himno Nacional, en la que se reafirma el sentido de pertenencia al Estado y el nacionalismo militar conquistado con la guerra. Con ello forman una identidad a través de la cual se representan como peruanos².

² Esta memoria «épica» se configura especialmente en las zonas rurales del departamento, donde se conformaron y actuaron las rondas campesinas. En la ciudad, la historia es completamente distinta; aquí las poblaciones desplazadas se representan como «víctimas de la violencia», solicitando el auxilio de las instituciones del Estado o de las organizaciones no gubernamentales. Al respecto, véase Del Pino (1996, pp. 23-31).

De la misma forma, dicha memoria define los límites de un nosotros colectivo al precisar la diferencia con el otro. Los senderistas aparecen como seres deshumanizados, *tuta kuna puriq* («caminantes de la noche»), «piojosos», *malafekuna* y «anticristos», categorías que aluden a su comportamiento discordante con las prácticas sociales de la población campesina y externos a la comunidad (Gamarra, 2001, pp. 18-19). Como sugiere Theidon siguiendo a Appadurai, se trata de una copiosa elaboración de las diferencias corporales con el fin de que las categorías políticas reciban fuerza somática y la identidad se pueda mostrar «fatalmente segura» (2000, pp. 60-61).

Sin embargo, dicha memoria ensombrece los recuerdos sobre el respaldo de los campesinos a Sendero en los primeros años de la guerra o las desapariciones y ejecuciones cometidas por ronderos y militares³. Además, hace hincapié en el heroísmo masculino y oscurece la participación de las mujeres en la defensa de la comunidad o en procesos de reconciliación social (2002, p. 19). Adicionalmente, en algunas comunidades, como Uchuraccay, silencia el recuerdo de la presencia de Sendero en las comunidades (Pino, 2008)⁴.

³ En los primeros años del conflicto armado interno, los senderistas implantaron una férrea disciplina en el campo ayacuchano, al sancionar a todos aquellos individuos (abigeos, comerciantes inescrupulosos, malas autoridades y adúlteros) que agredían la vida cotidiana de los campesinos. Sin embargo, cuando los senderistas empezaron a perturbar el normal desenvolvimiento de la economía campesina o a asfixiar a los campesinos con sus excesivas demandas, dicho apoyo inicial devino en resistencia cotidiana y en la posterior formación de los Comités de Defensa Civil, en ocasiones con el apoyo del Ejército (véase Degregori, 1999).

⁴ En la comunidad de Uchuraccay, a mediados de 1982, instalaron una «escuela popular» en la que convirtieron a Severino «Huáscar» Morales Ccente (el líder de una familia que tenía conflictos con los demás pobladores de la comunidad) en el delegado del partido y movilizaron a algunos jóvenes para atacar los puestos policiales de Tambo (La Mar) y San José de Secce (Huanta). Las autoridades y comuneros adultos reaccionaron, y con los pobladores de las comunidades vecinas formaron una alianza multicomunal para enfrentar a los senderistas y sus colaboradores (Pino, 2008).

Esta memoria campesina es eclipsada por la memoria «oficial» (y hegemónica) sobre la guerra, construida por el Estado. Dicha narrativa considera que los artífices de la derrota de Sendero fueron las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional, y que los ronderos fueron organizados por militares y policías. En su mensaje del 28 de julio de 1993, el expresidente Alberto Fujimori —quien, para la «memoria oficial», es el verdadero autor de la derrota de los senderistas y de la «pacificación nacional»— resume muy bien los contenidos de esta memoria:

Es necesario y justo destacar la labor de oficiales y soldados de nuestras Fuerzas Armadas y de miembros de nuestra Policía Nacional, que en las circunstancias más difíciles de imaginar han podido vencer al enemigo más fanatizado y perverso. Las Fuerzas Armadas y Policía Nacional han combatido al terrorismo y ofrendado vidas de sus miembros en una situación de crisis económica [...] ellos, cumpliendo con su deber, han luchado y luchan denodadamente, para que el Perú vaya quedando libre del terrorismo polpotiano. A ellos se ha unido el pueblo organizado en las rondas campesinas, las mismas que han jugado un papel histórico en esta lucha. Gloria y honor a todos estos bravos peruanos.

No obstante, por debajo de la carpa de la memoria «oficial», aparece la memoria de los campesinos, que navega en distintas direcciones o se confronta con las memorias «sueltas» de los otros sectores sociales del país. Sin lugar a dudas, el «marco social» que activa el recuerdo de los luctuosos sucesos de Uchuraccay es el escenario propicio para el encuentro y conflicto de todas aquellas narrativas.

2. UCHURACCAY Y LAS BATALLAS POR LA MEMORIA

En la comunidad de Uchuraccay, ubicada en las alturas de Huanta, ocurrieron los siguientes trágicos acontecimientos de la guerra: el asesinato de los ochos periodistas, el 26 de enero de 1983, y las expediciones punitivas de los senderistas contra los comuneros en los meses siguientes.

Estos eventos, más las políticas de retorno y reconciliación comunal que los desplazados de la zona realizaron en 1993, son conmemorados por los campesinos de la localidad y los actores sociales relacionados con los hechos ocurridos ahí. Todos ellos han elaborado distintas representaciones que entran en conflicto cuando buscan expresarse y apropiarse del pasado reciente.

Para los pobladores campesinos de Uchuraccay, el «día del retorno» (10 de octubre) constituye el recuerdo más importante de sus vidas, puesto que marca una nueva delimitación del tiempo, definido ideológica y socialmente, que distingue un «antes», caracterizado por el sufrimiento producido por la guerra, y un «después», marcado por la construcción de una «comunidad imaginada», nueva y distinta, con una nueva fe religiosa (Pino, 2003, p. 53). Esta memoria, al estar dotada de intencionalidad (demarcar el presente del pasado y refundar la «comunidad imaginada»), obra para silenciar aquellas narrativas que contaminan el sentido de la construcción de la nueva comunidad o colisionan con el perdón y la reconciliación, como la identificación de algunos pobladores con Sendero o la matanza de los periodistas.

Pero, como se señaló anteriormente, esta narrativa queda opacada por las memorias conflictivas de la «comunidad imaginada» nacional que conmemoran la muerte de los periodistas como un hito trágico en la historia reciente del país. Estas narrativas elaboran una representación sesgada y maniquea de la participación campesina en la guerra y empatan perfectamente con el discurso historiográfico sobre las poblaciones andinas republicanas.

Por ejemplo, la comisión nominada por el gobierno de Fernando Belaunde para investigar el asesinato de los periodistas y presidida por Mario Vargas Llosa elaboró una memoria sobre Uchuraccay, al señalar que los campesinos ejecutaron a los periodistas porque los confundieron con terroristas, porque se hallaban sobresaltados y furibundos, y porque pertenecían a un grupo étnico aislado que preservaba su identidad y cultura. Para formular estas conclusiones, la comisión recurrió

a los «lugares comunes» del discurso de la antropología peruana: la existencia de una dualidad en las comunidades campesinas, de racionalidad económica y de sincretismo religioso. Para los antropólogos que asesoraron a la comisión (Juan Ossio, Fernando Fuenzalida y Luis Millones), los pobladores de Uchuraccay producían para el autoconsumo y para el trueque; mantenían una estructura de oposición simbólica y un sistema de parentesco extendido; poseían una estructura de poder formada por los *varayocs* y preservaban una cosmovisión andina que se mezclaba con las creencias católicas y devenía en una ideología milenarista y escatológica⁵.

Por su lado, los familiares de las víctimas, los periodistas de diarios como *La República* y el *Diario de Marka*, y algunos intelectuales opuestos al régimen (como el antropólogo Rodrigo Montoya), elaboraron otra memoria al dudar de las conclusiones de la Comisión Vargas Llosa y señalar que los verdaderos perpetradores del crimen fueron militares y policías disfrazados de campesinos, porque el día de la matanza portaban objetos como relojes y anillos y hasta prendas de vestir de fábrica que no eran utilizados por los pobladores del lugar. Montoya, al preguntarse sobre el destino del guía Juan Argumedo (quien condujo a los periodistas a Uchuraccay y fue también asesinado esa tarde del 26 de enero de 1983) señala lo siguiente:

¿Por qué no le enterraron a él junto con los otro ocho? [...] Yo me pregunto qué pasaría si supiéramos alguna vez que Argumedo no fue muerto a pedradas, a palos o hachazos, sino, por ejemplo, corriendo o escapando, por un tiro. Un simple tiro cambiaría todas las circunstancias de lo que se ha dicho sobre Uchuraccay hasta este momento (1983, p. 7)⁶.

⁵ Para un análisis más detallado del discurso del informe de la Comisión Vargas Llosa, véase Mayer (2012).

⁶ Del Pino aclara que los campesinos escondieron el cadáver del guía para silenciar el apoyo que Sendero recibía de parte de algunos pobladores de la comunidad (2008, p. 45).

Ambas interpretaciones, puestas en debate, no solo compusieron dos representaciones sobre la trágica muerte de ocho periodistas; revelaron a la vez el enfrentamiento de los dos principales paradigmas que guiaron la antropología peruana desde mediados del siglo pasado y que sirvieron para la interpretación histórica de los campesinos del siglo XIX: el estructuralismo y el marxismo. Al explicar una tragedia ocurrida en una comunidad de los Andes y que comprometía a pobladores campesinos, tanto el estructuralismo como el marxismo pusieron en entredicho sus principales enunciados y epistemologías sobre la experiencia histórica y contemporánea de las comunidades campesinas, y su relación con la comunidad imaginada nacional. La participación de Ossio y Montoya en el debate explicita dicha revelación, puesto que aquel recurre al estructuralismo con el fin de hallar la «especificidad» de un mundo andino conectado con la cultura occidental:

Las instituciones foráneas son reinterpretadas [por el mundo andino]. Hay un contacto con el mundo de afuera, hay una forma en que se ha introducido este mundo de afuera, pero esa forma es reinterpretada, transfigurada muchas veces. Hay una estructura que subyace debajo de esas formas foráneas, y cuando comenzamos a descender a esa estructura, comenzamos a describir hondas diferencias (Ossio, 1983, p. 4).

Por su lado, Montoya, a partir del marxismo, critica el enfoque anterior y resalta la relación desigual entre la sociedad andina y la sociedad occidental, teñida con fuerte dosis de autoritarismo y manipulación:

[...] no es únicamente posible entender lo andino como un universo cerrado, sino en conexión con el Perú global. Y me parece que estas dos visiones producen resultados distintos [...] hay todo un manejo de las costumbres andinas, una utilización de los valores andinos para fines no andinos y ese es un aspecto de la realidad que me parece ricamente importante (1983, p. 7).

Las dos interpretaciones académicas sobre los sucesos de Uchuraccay representan los límites de una forma de entender a los campesinos y suponen el quiebre de las dos teorías emblemáticas de la antropología y de las ciencias sociales peruanas⁷. En efecto, ambas narraciones silencian el rol protagónico de los pobladores rurales involucrados en la guerra, puesto que estos aparecen como anclados en sus estructuras socioculturales o manipulados por los actores externos. Como dice Degregori, la antropología estructural se limitó a señalar la otredad y aislamiento de las comunidades altoandinas de Ayacucho dentro de una visión dualista que distinguía el «Perú profundo» del «Perú oficial», mientras que el marxismo no podía dar cuenta del enfrentamiento de estas comunidades con Sendero (2001, pp. 48-49).

Y ambas interpretaciones guardan semejanza con aquellas que los historiadores han formulado para explicar la relación de los campesinos con el Estado en el siglo XIX y que precisamente se nutren del marxismo y del estructuralismo, puesto que ambas teorías fueron usadas para proponer reflexiones sobre la participación (o no participación) campesina en los procesos decimonónicos de construcción del Estado y nación peruanas. Mas dicha reflexión estuvo circunscrita a las coyunturas de la independencia (1820-1824) y la Guerra del Pacífico (1879-1883), cuando apareció la nacionalidad o fue puesta en jaque por la presencia de tropas extranjeras (véase Méndez, 2000, pp. 231-248).

Por ejemplo, Jean Piel, utilizando el marxismo, sostiene que los campesinos del siglo XIX fueron movilizados por las élites regionales para combatir a sus enemigos (1967-1968 y 1995). Heraclio Bonilla señala

⁷ Cabe precisar que pocos antropólogos e historiadores participaron del debate. Pablo Macera, Luis G. Lumbreras, Alberto Flores Galindo, Nelson Manrique, Carlos Iván Degregori y Jaime Urrutia cuestionaron las conclusiones del Informe de la Comisión Vargas Llosa, decantaron la actitud ambigua de los campesinos de Uchuraccay, dudaron de su responsabilidad en el asesinato de los periodistas y condenaron el racismo existente tras la interpretación de los hechos. En cierto modo, todos ellos respaldaron las opiniones de Montoya.

que durante la independencia los campesinos no fueron agentes activos en la guerra contra los españoles; durante la Guerra del Pacífico reaccionaron contra los hacendados movidos por una «conciencia étnica» y para vengar viejas rencillas y en algunos momentos del siglo XIX plantearon, a través de movimientos sociales, sus demandas locales y prepolíticas, relacionadas con el rechazo a la contribución indígena y el reemplazo de sus jefes étnicos por autoridades criollas y mestizas (1980, 2007; Bonilla & Spalding, 1981). Desde el estructuralismo, Patrick Husson postula que los campesinos de las alturas de Huanta (entre ellas, Uchuraccay) en 1827 se sublevaron contra la naciente república porque se hallaban alienados al sistema colonial y fueron manipulados por un «líder carismático», como Antonio Huachaca, quien había adquirido estatus con el apoyo de los españoles. Y agrega que, setenta años después, los descendientes de estos campesinos volvieron a sublevarse en alianza con los caceristas y para evitar el cambio político representado por el gobierno de Nicolás de Piérola, que les generaba temor e inseguridad (1992).

Aunque estas propuestas fueron cuestionadas por historiadores como Cecilia Méndez (2005), Nelson Manrique (1981) y Florencia Mallon (2003), quienes decantan el protagonismo campesino en la independencia o en la Guerra del Pacífico, aún gozan de «buena salud», puesto que han sido actualizadas por interpretaciones como las de Marie-Danielle Demélas o Víctor Peralta⁸, o porque simplemente constituyen la «materia prima» de la «idea crítica» del Perú enseñada por los maestros y elaborada por los escolares, en la que la independencia aparece como una nueva dependencia económica a Europa

⁸ Ambos historiadores sostienen que, en la temprana república, los campesinos quedaron atrapados en el universo de las comunidades, del pensamiento mítico y de las venganzas étnicas, o participaron en las guerras caudillistas, sin entender los intereses políticos en juego y sin plantear demanda alguna que desboque su «economía moral» (Demélas, 2003 y Peralta, 1991).

y la Guerra del Pacífico como el gran fracaso republicano debido a la ausencia de clase dirigente y unidad nacional⁹.

Los citados textos de Méndez, Manrique y Mallon aparecen como miradas alternativas al estructuralismo y marxismo ortodoxo, aunque subrayan el carácter heroico y contrahegemónico de los campesinos en momentos de conflictos y no en períodos de paz prolongada o de mediana duración.

Precisamente, un simple ejercicio de historia retrospectiva revela que durante el siglo pasado los campesinos adquirieron protagonismo y respaldaron al Estado al menos en dos ocasiones: durante el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), en torno a la Reforma Agraria y la legislación procampesina que oficializaba el uso del quechua, y durante el oncenio de Augusto B. Leguía (1919-1930), en torno al indigenismo oficial que cuestionaba el poder de los terratenientes serranos (López, 1997 y Pereyra, 2000). Al respecto, los trabajos que escrutan la «economía moral» de las comunidades del siglo XIX afirman que los campesinos pactaron con el Estado mediante la contribución indígena para conseguir la protección estatal de sus tierras comunales (Platt, 1982, Contreras, 1989 y Vega, 1992). Incluso, desde los estudios de la subalternidad se afirma que, a través de la contribución (que les brindaba la condición de ser propietarios rurales o jornaleros ciudadanos), los campesinos pudieron elaborar su propia noción de ciudadanía y formar «comunidades republicanas» alternas a la comunidad nacional (Thurner, 2006). No obstante, hay que considerar que la contribución indígena estuvo vigente hasta 1854 y que en el período posterior los campesinos no dejaron de actuar políticamente, de relacionarse con

⁹ Como dice Remy: «La discusión Manrique/Bonilla sobre si en la Guerra del Pacífico los indígenas tienen “conciencia nacional” (es decir, si participan conscientemente en el conflicto) o siguen ciegamente a un caudillo, la gana Manrique en la academia [...] mientras que Bonilla (sin muchos más argumentos que un cuento de López Albújar) la gana en la platea» (1995, p. 290). Sobre la idea crítica del Perú, véase Portocarrero y Oliart (1989).

el Estado y de construir una propia memoria sobre todo ello¹⁰. Por ello es importante estudiar casos concretos caracterizados por la acción social de algunas comunidades campesinas. Y, para ello, tomaremos en cuenta la experiencia de Ayacucho.

Como se señaló anteriormente, los campesinos que viven en comunidades todavía constituyen hoy un segmento significativo de la población de Ayacucho. Según la Dirección Regional Agraria, existen 666 comunidades campesinas reconocidas en Ayacucho, de las cuales 480 cuentan con título. Estas se caracterizan por manejar los recursos naturales de su territorio (tierras y agua), regular la vida cotidiana de sus habitantes por medio de sus propios órganos y normas (Junta Directiva) y hacerse representar ante el Estado mediante sus propias autoridades elegidas internamente. Además, sus miembros se dedican principalmente a la agricultura y ganadería y se interrelacionan a través del autogobierno y el trabajo comunal.

Según Jaime Urrutia (1981), las comunidades campesinas de Ayacucho provienen de los antiguas etnias y tribus de mitimaes que se instalaron en la región en el siglo XV y se reestructuraron en las siguientes centurias en relación con la aparición de las haciendas y con la expansión-contracción del mercado y del Estado. Siguiendo a Alejandro Diez Hurtado, se sostiene que dicha reestructuración ocurrió en tiempos republicanos, en el marco de los conflictos suscitados por la propiedad de la tierra y con la intervención judicial del Estado. En dicha dinámica, los campesinos rememoraron a sus curacas prehispánicos y coloniales, con el fin de desplegar fuerzas contrahegemónicas y tener éxito en el proceso judicial (1998).

¹⁰ Precisa Thurner que con la supresión de la contribución la práctica ciudadana campesina entró en crisis y provocó el estallido de conflictos entre campesinos y Estado. Estos conflictos recrudecieron cuando el Estado reimplantó el tributo luego de la Guerra del Pacífico, puesto que para los campesinos «ciudadanía» significaba la defensa de la patria y no el pago de contribución alguna; por ello se levantaron en armas bajo el liderazgo de Atusparia en 1885 (2006).

3. POLÍTICA Y REPRESENTACIÓN CAMPESINA

La formación del Estado peruano en el siglo XIX originó numerosos juicios entre campesinos y hacendados, o entre las mismas «comunidades», por la propiedad y límites de las tierras o el acceso a los recursos. La mayoría de estos juicios fueron gestionados en las instancias del Poder Judicial y los expedientes se conservan en el Archivo Regional de Ayacucho. Una estadística de dichos documentos ofrece la impresionante cifra de más de sesenta juicios entre campesinos, hacendados, autoridades del Estado y «comunidades» campesinas en el período 1825-1855. Los juicios no solo son procedimientos para alcanzar justicia sino también «expresiones institucionalizadas de relaciones sociales» o reproducciones de un orden social que contienen acciones políticas concretas, vinculadas a la práctica cotidiana del Estado o a la representación del pasado y devienen de la imposición de ciertas prácticas y ciertos discursos de poder (Serulnikov, 2006).

Uno de estos procesos judiciales fue protagonizado por la comunidad de San Pedro de Cachi, que está ubicada al oeste de la provincia de Huamanga, por encima de los 3000 m de altitud, reconocida oficialmente por el Estado peruano en 1965. Aquí, la propiedad colectiva de la tierra enfrentó, en el siglo XIX, a campesinos y hacendados locales. Para hacer valer sus derechos de propiedad, aquellos presentaron documentos y papeles antiguos («títulos de la comunidad»), todavía hoy conservados en los archivos de la comunidad. Por ejemplo, en el juicio que en 1849 tuvieron los campesinos contra María Magdalena Ascarza y su hijo Pedro Añaños por la propiedad de la hacienda Cocharo, estos mostraron los «títulos de la comunidad» que fueron cuestionados por la parte contraria con los siguientes términos: «[...] los indígenas no han manifestado un retazo de papel de su propiedad, sino copias simples de la usurpación en que se habían mantenido en posesión, que da lugar a no ampararles»¹¹.

¹¹ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 54r, 1849.

De igual modo, en 1843 el alcalde ordinario de Cachi, Pablo Llactahuamán, el regidor Gregorio Segura y los indígenas que «componen la comunidad» demandaron a la hacendada de Misacocha María Enciso, reclamando la propiedad de la tierra:

[...] exponiendo que como sucesores del pueblo de Cachi poseyeron sus antecesores, compraron los terrenos de Misacocha, que dichos antecesores compraron en trescientos cincuenta pesos según consta de los papeles de venta, que dichos papeles mucho tiempo habían estado ocultos en poder del cacique Matías Pariona, que falleciendo ante el cura don Melchor Yance de la Torre, a pedimento de los indios, sacó dichos papeles de la casa del difunto Matías Pariona, que esos terrenos han sido poseídos y usurpados desde mucho tiempo por don Alejo Enciso y que hoy por su sobrina doña María Enciso, que don Marcelo Castro siendo revisador del distrito de Santiago, habiendo ya fallecido don Alejo presbítero, hizo el deslinde a pedimento de los indios y sin tener a mano los instrumentos o papeles por hallarse estos ocultos en poder del curaca Pariona, que siempre los indígenas reclamaban por dicho terreno a don Alejo, quien pretestaba tener los papeles en Lima, que últimamente encontrándose estos papeles reclamó verbalmente el indígena Bruno Llactahuamán, mayor de este pueblo siendo alcalde de este tiempo, a don Domingo Vellido hijo de esta dicha señora doña María, que en fin piden ahora los exponentes se cumpla la ley relativa o mandar que los despojados sean restituidos inmediatamente a su posesión, condenando al despojador en costas, daños y perjuicios¹².

Estos documentos, anteriormente resguardados por el curaca Pariona, provienen de los siglos XVI y XVII y consisten en: a) una composición de tierras, de 1594, de Gabriel Solano de Figueroa, que reconoce los mojoneros

¹² Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 38r, 1843.

del ayllu Hanan Vilca del vecino pueblo de Colca; b) una orden de colocación de mojones, dictada por el corregidor de Huanta, Juan Soto; c) un pedido de 1719 firmado por los curacas de Colca, para que se autorice la venta de las tierras de Misacocha, que colindan con el predio de Juan Enciso; d) la autorización del corregidor de Ticllas para dicha venta; y e) el documento de transacción de dichas tierras¹³.

También figuran en el expediente: la demanda interpuesta en 1721 por el alcalde ordinario de Cachi Juan Cóndor Misca y por Cristóbal Guaman Guallpa contra Antón García, yanacona y testaferro de Juan de Enciso, quien compró las tierras de Misacocha y Pinanchupac y las traspasó a aquel; la anulación de la venta decretada por la Real Audiencia de Lima y una sugerencia del corregidor de Huanta Diego de Cabrejos Trejo para que las tierras sean otorgadas a los indios del Pueblo de San Pedro de Cachi¹⁴.

Con todos estos documentos, los alcaldes y regidores del pueblo de Cachi intentaron probar en el siglo XIX que «el común de indígenas» adquirió en 1719 las tierras de Misacocha; que Juan de Enciso, propietario de las tierras colindantes, objetó dicha venta arguyendo tener la preferencia en la transacción por haber conseguido una escritura de venta dada por el curaca Juan Astocuri a su yanacona y testaferro Antón García; que esta última transacción fue anulada por la Real Audiencia de Lima; que los descendientes de Enciso invadieron la parte de Misacocha que colinda con sus tierras; y que su representada había pedido en múltiples ocasiones el deslinde de tierras. Efectivamente, en 1843, el apoderado de los campesinos, Diego Morales, pidió al juez de Primera Instancia de Huanta, Huamanga y Cangallo, «hacer vista de ojos, deslinde y apeo de las referidas tierras» con la participación de los colindantes, quienes deben ir a la inspección con sus respectivos instrumentos¹⁵.

¹³ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, ff. 1v-23v.

¹⁴ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, ff. 24r-37v.

¹⁵ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 45r, 1843.

El pedido fue aceptado por el juez, quien programó el deslinde para el 2 de junio de 1843; pero, llegado el día, fue saboteado por María Enciso, quien no fue al acto y consiguió anular todo lo actuado, pretextando que el deslinde alteraba «los límites de la posesión en que por espacio de ochenta y nueve años, incluso el tiempo de mis mayores, he estado quieta y pacíficamente»¹⁶. El apoderado Morales solicitó otro deslinde, pero este no fue programado debido a la súbita muerte de Enciso. El conflicto culminó dos años después, cuando Morales y el apoderado de la finada Enciso, José Mavila, quien ahora era el propietario de Misacocha, conciliaron luego de transferir la propiedad al «común» de Cachi.

El mismo año en que los campesinos de Cachi conciliaban con el albaacea de Enciso, los pobladores de Pomabamba, «del ayllu arriba Cañari», ubicado al sur de la provincia de Cangallo, iniciaron un largo proceso judicial, representados por su «alcalde» Pedro Cuya, contra sus pares de Urihuana, Hualchancca y Tucsin, por la posesión de maizales y pastos que, según los demandantes, eran de su propiedad, pero estaban siendo usufructuados por los hermanos Juan y Patricia Tenorio. Los quejosos solicitaron el reconocimiento de los límites; sin embargo, al momento del deslinde, no aceptaron la solución del juez de Paz de Cangallo, Pedro José Gutiérrez. Por su lado, la parte contraria reclamó la propiedad de los terrenos, revelando que el juicio era una disputa particular entre unos cuantos indígenas de Pomabamba y los hermanos Tenorio¹⁷.

Al interrogar al «alcalde» Pedro Cuya, el juez Gutiérrez detectó que este no era la autoridad legítima de Pomabamba, sino Marcos Ledesma y «que él, por condescender a las súplicas y persuasiones de los litigantes Leones y de algunos coligados, con consentimiento del alcalde propietario [Marcos Ledesma], había convenido en esta confabulación recibiendo una vara entre ellos mismos». Luego, confirmó que los artífices del pleito

¹⁶ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 66r.

¹⁷ Causa seguida por los comuneros de Pomabamba contra los de Urihuana, Hualchancca y Tucsin sobre deslinde, 1845. ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, expediente 15, paquete 1, f. 4r.

no eran los indígenas de la comunidad, sino los hermanos León en compañía de Idelfonso Jacha. Al respecto, el alcalde Marcos Ledesma dijo que había sido persuadido por los León y Jacha para hacer aparecer a Pedro Cuya como alcalde y entablar proceso contra los Tenorio a nombre de la comunidad. Esto fue ratificado por el alcalde de campo, Eusebio Mitma, quien agregó que «los cabecillas trataban de hacer aparecer alcaldes supuestos por solo llevarse a debido efecto sus miras particulares»¹⁸.

En los siguientes meses, los demandantes pidieron nuevamente el deslinde de los terrenos en disputa y enumeraron una serie de tropelías cometidas por los hermanos Tenorio. El juez accedió a la demanda y organizó una nueva demarcación; pero, al momento de realizar el acto, aparecieron los morochucos frustrando el proceso¹⁹. Los pobladores de Pomabamba aprovecharon la ocasión para cuestionar la autoridad del juez Gutiérrez, quien fue sindicado como cabecilla de los morochucos (porque también era coronel de la Guardia Nacional de Cangallo) y acusado de apropiarse de siete burros como pago por el deslinde frustrado. La autoridad mencionada rechazó la acusación e impugnó la representación de los alcaldes. Solo por insistencia del apoderado de los campesinos de Pomabamba, José Santiago Carrasco, se hizo el deslinde de tierras con la participación de otro juez de Paz de Cangallo, llamado Andrés Calderón, quien propuso la siguiente solución salomónica para acabar con el conflicto:

Si del caminito que de Rapilla-ccocho-ccasa, camino Inca-ñan, dividiendo las chacras de [roto] Tumbay de las de Tenorio y Moreno sigue el [roto] la quebrada de Ccera-huaycco para abajo hasta [unir] se con otra quebrada, que viene de las pampas de Casa-cancha según unos y Ccañan-pampa según otros, los cuales terrenos se llaman

¹⁸ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, ff. 6r-7r.

¹⁹ Desde 1820 son conocidos como «morochucos» los pobladores de Pampa Cangallo, zona ubicada al centro del departamento de Ayacucho, quienes formaron guerrillas que colaboraron con el Ejército patriota. Se trata de la construcción de una identidad poscolonial en la época de la guerra de la independencia.

con otro nombre Belen-cucho, si luego yendo una quebrada abajo hasta llegar a Itana-puquio según unos o Ñahuin-puquio según otros, si de aquí yendo uno por la misma quebrada hacia abajo hasta llegar al río de Pillpicancha mayo, donde están las casas de Pablo y José de la Cruz, debiendo quedar para los hualchancainos las tierras situadas al oriente de la quebrada Ccera-huaycco o Itana-huaycco y para los pumabambinos las tierras situadas de poniente de dichas quebradas, son los términos hasta donde llegan las tierras de los pumabambinos como opinan los peritos²⁰.

Sin embargo, los peritos y los campesinos de ambos pueblos rechazaron la decisión del nuevo juez y reforzaron sus interpretaciones divergentes sobre los límites de las tierras. El deslinde fue finalmente suspendido y el litigio se prolongó hasta mediados del siglo XX.

¿Cuáles son los aspectos en común de ambos procesos judiciales? Los dos casos, protagonizados por «comunidades» campesinas diferentes, decantan la existencia de colectivos de indígenas y mestizos, quienes se reunieron a partir de interés relacionados con la residencia y defensa de un territorio. Efectivamente, en el juicio entre los campesinos de Cachi y María Enciso aparecen los demandantes como campesinos «que componen la comunidad del dicho pueblo de Cachi»²¹. Y en el litigio que enfrentó a los campesinos del sur de Cangallo, el apoderado José Santiago Carrasco dijo lo siguiente:

Efectivamente, los poseedores apasionados del juez de paz don Pedro Gutiérrez han convertido a un caos más obscuro que el que pinta el poeta las semillas y la verdad de la justicia del pueblo que represento.

²⁰ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, ff. 54r-54v. Sin embargo, los peritos nombrados por las partes y los campesinos de ambos pueblos terminaron rechazando la decisión del nuevo juez, puesto que «cada uno de ellos dice que el linde va por otra parte, de lo que cada cual opina sea suspendido el acto hasta averiguar la duda». Dicha suspensión no acabó con el litigio, más bien lo prolongó hasta mediados del siglo XX.

²¹ Títulos de la comunidad de San Pedro de Cachi, Archivo Comunal, f. 38r, 1843.

Este [es] de una antigua existencia en Cangallo tiene *vecindario, tierras comunes, pastos i ejidos* que las leyes le concede como a todas las poblaciones de indios. Además, por título de compra se han agregado a este territorio dos suertes de tierras: la una un citio de bacas con dos hanegadas de sembrar maíz en las llanuras de Urihuana con todos los altos para el pastoreo de los ganados i otro sitio conocido por Cañaupampa, situado en Belencucho, colindante con Huallichanga. En uno i otro terreno han estado los vecinos o indijenos de la comunidad de Pomabamba en posesión sin contradicción alguna²².

La referencia apunta a una reducción colonial establecida con las Leyes de Indias, con tierras y pastos en común, más predios adyacentes (ejidos) tal vez adquiridos posteriormente. Se trata de un colectivo con bases residenciales y territoriales, denotado en el contexto del proceso judicial.

La propiedad de la tierra era comunal, aunque usufructuada por individuos y familias de mestizos e indígenas que en la vida cotidiana aparecían como propietarios particulares. En el último juicio, por ejemplo, uno de los testigos dijo que «era cierto que los Leones y Jacha pretestaban tomar el nombre de la comunidad, siendo así que ellos trabajaban para sí propios i en utilidad de sus hijos y que los que componen la comunidad no tienen la más remota esperanza de disfrutar dichas tierras litigadas»²³.

Además, en ambos litigios los campesinos eran liderados o representados por una dirigencia compuesta de alcaldes, regidores y apoderados. Como representantes de Cachi figuran el alcalde, Pablo Llactahuamán; el regidor, Gregorio Segura; y el apoderado, Diego Morales; como representantes de Pomabamba aparecen los alcaldes, Marcos Ledesma

²² Causa seguida por los comuneros de Pomabamba contra los de Urihuana, Huallichanca y Tucsin sobre deslinde. ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, expediente 15, paquete 1, 1845, ff. 21r-21v. Las cursivas son mías.

²³ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, expediente 15, paquete 1, 1845, f. 8r.

y Eusebio Mitma, y los «indígenas mayores». La presencia de estas autoridades a mediados del siglo XIX alude a una estructura de gobierno proveniente del Estado colonial, pero adoptada como propia en tiempos republicanos (Diez, 2006, p. 113).

En efecto, a fines del período colonial, los cabildos de indios se habían institucionalizado como instancias y mecanismos de gobierno local en los pueblos de indios. Tras haber desplazado a los antiguos curacas, asumieron las funciones de controlar a la población, resolver los conflictos y defender al conjunto frente a cualquier amenaza exterior. Al respecto, Diez Hurtado sostiene que en la colonia el Cabildo comprendía un procurador, dos alcaldes, dos regidores, un escribano, y probablemente dos alguaciles, un fiscal y un pregonero. En la etapa republicana se erigieron nuevas municipalidades rurales ocupadas por criollos y mestizos, y se mantuvo la costumbre de conservar a los alcaldes y regidores indígenas elegidos por sus comunidades o de preservar los antiguos cabildos conformados por un alcalde, un síndico procurador, algunos regidores y hasta alcaldes cobradores (1998, pp. 119-148).

En Ayacucho se conservaron los antiguos cabildos de indígenas, pero como parte de la estructura de poder del Estado republicano. Así, los alcaldes campesinos de Cachi y Pomabamba no solo representaron a sus comunidades en litigios y ante las instancias judiciales, sino que interactuaron con gobernadores y jueces de paz nombrados por el Estado peruano.

4. MEMORIA CAMPESINA

En las estrategias campesinas de defensa de la propiedad, la memoria aparece como componente central para legitimar sus reclamos. En efecto, debido a las demandas y los juicios, los campesinos organizaron y colocaron sus recuerdos en una gran narrativa con el fin de contrarrestar las memorias de sus oponentes y lograr la deseada justicia.

Dicha memoria enunciaba la posesión continua de la tierra desde tiempos inmemoriales. Como prueba de ello se mostraba aquella documentación que celosamente se guardaba en la comunidad o en los archivos de notarios y escribanos. Ya se ha mencionado cómo los campesinos de Cachi, en 1843, iniciaron una demanda judicial contra una hacendada local, tras haber recuperado ciertos documentos guardados por el curaca Pariona, que refieren una antigua composición de tierras del siglo XVI y la compra de las tierras en disputa hecha por el curaca Cristóbal Atao Misca y los alcaldes Cristóbal Guaman y Cristóbal Guamangalpa en 1719.

De igual modo, un juicio iniciado en 1858 por los pobladores de la comunidad de Santiago de Pischa, ubicada al noroeste de la provincia de Huamanga y en la cuenca del río Cachimayo, contra el hacendado José María Avilés por las tierras de Chocceñahue, ilustra la forma como los campesinos elaboraron una memoria de los curacas para argumentar y legitimar su pedido. El alcalde Asencio Huamaní, el alguacil Felipe Chacchi y los exalcaldes Asencio Barrientos y Dámaso Barrientos reclamaron la propiedad, amparados en un testimonio de 1698 que traspasaba las tierras de Santiago de Viña a favor de Andrés Guaynapaucar, «cacique principal y gobernador del dicho pueblo de Santiago y ayllu Cachaguana»²⁴. A la par, los demandantes exigieron la propiedad de la hacienda adyacente de Pationa, ambicionada por la hacendada Simona Enciso:

Jacinto Castillo, alcalde auxiliar del pueblo de Santiago de Pischa, distrito de este nombre, Mariano Pillaca, regidor, Pablo Cárdenas,

²⁴ «[...] yo la susodicha [Antonia de Romaní] renuncio el error de cuenta y el mal engaño, con lo cual desde luego que esta carta es fecha me desisto, quito y aparto el derecho y acción, propiedad y señorío, que a la dicha chacra y tierras de Santiago de Viña tengo y me pertenece y todo ello lo cedo, renuncio y traspaso en el dicho cacique y su común de indios para que hagan y dispongan a su voluntad como de cosa suya, propia, habida y adquirida con justo y Derecho título como este lo es [...]». Expediente promovido por la comunidad del pueblo de Santiago de Pischa, pidiendo deslinde de las tierras de Chocceñahue, Quilcata y otros nombres, año 1858. ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, paquete 1, expediente 15.

alguacil y Asencio Barrientos, todos mayores de aquel pueblo y a nombre de los demás que componen su comunidad; ante y según forma de derecho parecemos y decimos que según acreditan los documentos que acompañamos con la solemnidad debida a nuestra comunidad toca y pertenece en propiedad las tierras y demás nombradas Santiago y por otro nombre Chocce-Ñahue, Quilcata, Illali-Orcco y Viña y por consiguiente las hemos estado poseyendo pacíficamente *desde tiempo inmemorial*. En tal estado de cosas, sucede que doña Simona Enciso, poseedora de las otras tierras colindantes nombradas Pongoyoc, ganada de un juicio codicioso trata de apoderarse de las tierras de Pationa que son adyacentes de Chocce-Ñahue, como que comprende la misma loma de este nombre y nos quiere ya así despojar de ellas [...] pedimos que se sirva U. ordenar se practique el correspondiente deslinde de las enunciadas tierras de Chocce-Ñahue, con citación de los colindantes que con la expresada Simona y la comunidad de indios del dicho pueblo de Ticllas [...] ²⁵.

La denunciada Enciso respondió señalando que ya se había practicado el deslinde y que los instrumentos habían sido entregados a los indígenas. A continuación, un nuevo juez ordenó la presentación de los antecedentes, estrategia que atarantó y dificultó la respuesta de los campesinos. Los demandantes, entonces, pidieron el decreto judicial que los obligaba a presentar los antecedentes y el juicio quedó en este punto, sin que los indígenas presentasen los antecedentes y sin que José María Avilés y Alfaro y Simona Enciso dejaran de usufructuar las tierras de Chocceñahue y Pationa, respectivamente.

En ambos casos, los curacas y las dirigencias locales coloniales fueron aludidas para legitimar un recurso judicial, trazar una línea de continuidad y lograr una sentencia favorable. Es que la posesión inmemorial se comprobaba demostrando una secuencia en la posesión del bien

²⁵ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, paquete 1, expediente 15. Las cursivas son mías.

entre los antiguos «indios tributarios», reconocidos por el Estado colonial, y sus «herederos», los campesinos decimonónicos. Como refiere Salomon: «La propiedad colectiva usualmente se comprueba aduciendo el *ayllu* (grupo corporativo basado en la descendencia, también llamado *parcialidad*) u otra formación andina como control institucional sobre el uso de la tierra» (2001, p. 67). Precisamente, en los casos señalados, los campesinos mencionaron los antiguos *ayllus* y *parcialidades* de la región, aparentemente vigentes en la etapa colonial. Sin embargo, las alusiones pueden contener «revisionismos audaces en cuanto al significado de la condición colonial» y de los orígenes coloniales (p. 67).

Efectivamente, se trata de revisionismos, puesto que no necesariamente coinciden con el proceso fáctico de la región. Las investigaciones de Vega refieren que en la segunda mitad del siglo XVII y a lo largo de la siguiente centuria, en Huamanga (nombre con el que fue conocida la región en la época colonial), los curacas fueron desplazados por las mismas poblaciones indígenas, que empezaron a verse representadas en la figura del cabildo indígena. Ellos propiciaron el establecimiento de negociaciones y alianzas con el Estado colonial para que arbitrarse en los conflictos y garantizase la propiedad comunal. En medio del pacto, los miembros del cabildo indígena (que eran también mestizos) se ganaron la confianza y el respaldo de las poblaciones indígenas, al conseguir con éxito el bienestar de las comunidades y negociar adecuadamente con el Estado (1997, p. 39)²⁶. Siglo y medio después, en plena era republicana, los cabildos indígenas aún gozaban de poder y vigencia como instituciones representativas de los campesinos en los procesos judiciales e intermediarias ante el Estado republicano. Con esta institución continuaron rememorando a sus curacas ancestrales, pero para desplegar

²⁶ Agrega Vega que al pactar con el Estado colonial y respaldar al cabildo indígena, los campesinos de Huamanga no necesitaron de la «utopía andina» para enfrentar con éxito la incertidumbre de la segunda mitad del siglo XVIII, «sino que desarrollaron comportamientos, estrategias y tácticas que les posibilitaron sacar provecho de una relación de reciprocidad asimétrica con el Estado colonial» (1997, p. 89).

fuerzas contrahegemónicas que les garantizaran el acceso a la propiedad y los recursos, o mínimamente, una participación exitosa en las instancias del sistema judicial republicano.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Parafraseando a Urrutia, se puede señalar que los campesinos de Ayacucho navegaban sobre un «mar de juicios» capitaneados por autoridades adoptadas del antiguo sistema colonial y mediante estrategias colectivas. De este modo, aceptaron el rol judicial del Estado al acudir a los tribunales para intentar resolver sus conflictos, quedando subordinados a la estructura de poder republicana (1981).

La recurrencia a las instituciones judiciales del Estado republicano revela la reproducción de un orden social que descansa en la imposición de ciertas prácticas y de ciertos discursos de poder, que están abiertos por naturaleza a interpretaciones divergentes. Son estas interpretaciones, que provienen de los sectores campesinos y pueden ser consideradas como acciones políticas, las que interesan en el estado actual de la investigación sobre el campesinado decimonónico, puesto que abren nuevas perspectivas para representar a los campesinos como permanentes agentes protagónicos de su propia historia y destino.

Como parte de sus estrategias, estos campesinos acudieron a la memoria y a las conmemoraciones para instaurar sus fuerzas contrahegemónicas. La memoria aparece entonces como una forma con la cual estos pobladores se reconstituyen a sí mismos y reconstituyen sus formas y acciones sociales, mediante interacciones comunicativas que se desenvuelven en los predios creados por el Estado. Como sugiere Abercrombie, con la elaboración de relatos que conmemoran a los curacas los campesinos «se hacen a sí mismos al hacer, antes que heredar su pasado» (2006, p. 61).

Esta forma de actuación política se asemeja a aquella que sus descendientes desplegaron siglo y medio después, cuando terminaron de enfrentar la guerra interna desatada por Sendero, y guarda considerable distancia

de aquella otra memoria que los antropólogos e historiadores elaboran en torno a ellos como individuos contemporáneos e históricos. Nuevamente, se puede comprobar la tremenda separación existente entre lo que las ciencias sociales dicen de su «objeto» de estudio y lo que los campesinos dicen de sí mismos.

¿Por qué esta distancia? ¿Por qué nuestras representaciones de científicos sociales difieren de las representaciones de los campesinos? ¿Tiene que ver definitivamente con los paradigmas que estructuraron el discurso antropológico e histórico en las décadas de 1960 y 1970 (como se ha insinuado en la presente comunicación) o con los paradigmas indigenistas que vienen desde inicios del siglo XX, o tal vez desde el mismo siglo XVI? Son preguntas que intentarán ser respondidas en otra oportunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abercrombie, Thomas (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA-Instituto de Estudios Bolivianos-Asdi-Sarec.
- Basadre, Jorge (1979). *Perú, problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú.
- Bonilla, Heraclio (1980). El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la guerra del Pacífico. En *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra (pp. 177-225)*. Lima: IEP.
- Bonilla, Heraclio (2007). La oposición de los campesinos indios a la República: Iquicha, 1827. En *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú* (pp. 133-150). Lima: Pedagógico San Marcos.
- Bonilla, Heraclio & Karen Spalding (1981). La independencia en el Perú: las palabras y los hechos. En Heraclio Bonilla y otros, *La independencia en el Perú* (pp. 70-114). Segunda edición. Lima: IEP.
- Contreras, Carlos (1989). Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la postindependencia». *Histórica*, XIII(1), 9-44.
- CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final*. Volúmenes I y II. Lima: CVR.

- Degregori, Carlos Iván (1999). Cosechando tempestades: las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho. En Steve J. Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 133-159). Lima-Ayacucho: IEP-UNSCH.
- Degregori, Carlos Iván (2001). Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (pp. 20-73). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, Carlos Iván (2003). Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes. En Carlos Iván Degregori (ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (pp. 49-94). Lima: IEP-SSRC.
- Degregori, Carlos Iván (2008). «Looking to the Government. Community, Politics and the Production of Memory and Silences in Twentieth-Century Peru, Ayacucho». Tesis de doctorado. Madison, Universidad de Wisconsin.
- Demélas, Marie-Danielle (2003). *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima: IEP-IFEA.
- Diez Hurtado, Alejandro (1998). *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cusco-Piura: CBC-CIPCA.
- Diez Hurtado, Alejandro (2006). Las organizaciones colectivas, los recursos y los pueblos indígenas en el Perú. En Fernando Eguren (ed.), *Reforma Agraria y desarrollo rural en la región andina* (pp. 111-130). Lima: CEPES.
- Gamarra, Jeffrey (2001). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación en los Andes: el ejemplo ayacuchano*. Documento de trabajo 1. Ayacucho: Facultad de Ciencias Sociales de la UNSCH.
- Halbwachs, Maurice (2002). Fragmentos de «La memoria colectiva». En *Athenea Digital*, 2, 1-11. <http://blues.uab.es/athenea/num2/Halbwachs.pdf>. Fecha de consulta: 20/6/2015.
- Husson, Patrick (1992). *De la guerra a la rebelión (Huanta, siglo XIX)*. Cusco-Lima: CBC-IFEA.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI-SSRC.
- López, Sinesio (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto IDS.

- Mallon, Florencia (2003). *Campesinado y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México DF-San Luis-Zamora: CIESAS-El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán A.C.
- Manrique, Nelson (1981). *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: CIC-Ital Perú S.A.
- Mayer, Enrique (2012). Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa. En Carlos Iván Degregori y otros (eds.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II* (pp. 146-199). Lima: IEP.
- Méndez, Cecilia (2000). La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú. *Diálogos en Historia*, 2, 231-248.
- Méndez, Cecilia (2005). *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Durham: Duke University Press.
- Montoya, Rodrigo (1983). Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay, ¿crimen sin castigo. *La República*, Lima, 19 de marzo.
- Montoya, Rodrigo (2005). Otra pista para entender lo que pasó en Uchuraccay. En *Elogio de la antropología* (pp. 231-260). Lima-Cusco: UNMSM-INC.
- Ossio, Juan (1983). Entrevista. *La República*, Lima 19 de marzo.
- Peralta, Víctor (1991). *En pos del tributo. Burocracia estatal, élite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural (1826-1854)*. Cusco: CBC.
- Pereyra Chávez, Nelson (2000). «La Patria Nueva y el indio: el impacto del oncenio de Leguía en la sociedad rural ayacuchana (1919-1930)». Tesis de licenciatura. Ayacucho, UNSCH.
- Piel, Jean (1967-1968). Notas históricas sobre la evolución y la permanencia de las estructuras de dominación interna y externa en la sociedad peruana. *Revista del Museo Nacional*, 35, 188-210.
- Piel, Jean (1995). *El capitalismo agrario en el Perú*. Lima-Buenos Aires: IFEA-Universidad Nacional de Salta.
- Pino, Ponciano del (1996). Ayacucho de los noventa: cambios culturales y nuevos actores. *Afanes*, 1, 23-31.
- Pino, Ponciano del & Kimberly Theidon (1991). Las políticas de la identidad: narrativas de guerra y la construcción de ciudadanía en Ayacucho. En VV.AA., *Actores sociales y ciudadanía en Ayacucho* (pp. 21-36). Ayacucho: GIIDA.

- Platt, Tristan (1982). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.
- Portocarrero, Gonzalo & Patricia Oliart (1989). *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Remy, María Isabel (1995). Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional. En Julio Cotler (ed.), *Perú, 1964-1994: economía, sociedad y política* (pp. 275-292). Lima: IEP.
- Salomon, Frank (2001). Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Desacatos*, 7, 65-84.
- Serulnikov, Sergio (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. México DF: FCE.
- Starn, Orin (1993). *Hablan los ronderos: la búsqueda de la paz en los Andes*. Documento de trabajo 45. Lima: IEP.
- Stern, Steve (2009). *Recordando el Chile de Pinochet en vísperas de Londres 1998*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Theidon, Kimberly (2000). Cómo aprendimos a matar a nuestro prójimo: memoria, violencia y reconciliación. *Idéele*, 133, 58-62.
- Theidon, Kimberly (2002). Género y justicia. *Idéele*, 145, 18-23.
- Turner, Mark (2006). *Republicanos andinos*. Lima-Cusco: IEP-CBC.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Urrutia, Jaime (1981). Evolución de las comunidades en la región de Huamanga. *Ideología*, 7, 49-58.
- Urrutia, Jaime y otros (1987). Las comunidades en la región de Huamanga. En Fernando Eguren, Raúl Hopkins, Bruno Kervyn y Rodrigo Montoya (eds.), *Perú: el problema agrario en debate. Sepia II* (pp. 429-467). Lima-Ayacucho: Sepia-UNSCH.
- Vega, Mauro (1992). «Tributo, poder local y sociedad rural: Ayacucho, 1823-1854». Tesis de bachillerato. Ayacucho, UNSCH.
- Vega, Mauro (1997). «Conflicto, vida rural y representaciones coloniales. Huamanga en el siglo XVIII». Tesis de licenciatura. Ayacucho, UNSCH.