

Republicanos Andinos

Mark Thurner

Traducción de
Javier Flores Espinoza



IEP Instituto de Estudios Peruanos

Contenido

Prefacio a la edición peruana	11
Prefacio a la edición en inglés	17
I. Historizando el predicamento postcolonial andino	23
II. Comunidades inimaginadas	57
III. Republicanos en guerra	111
IV. El fantasma de Atusparia	189
V. Historias republicanas, legados postcoloniales	245
Bibliografía citada	271

Prefacio a la edición peruana

Quisiera dedicar esta investigación a mis queridos amigos peruanos que me sugirieron cambiar el título de la edición inglesa. Con el nuevo título, *Republicanos Andinos*, se acentúa el sujeto y el significado del nombre. Debo ser claro: este texto no se inscribe dentro del proyecto unitario, acorde con los postulados de Jorge Basadre, donde básicamente la historia republicana *del* Perú es una autobiografía criolla, circunscrita dentro de una narrativa historicista y pedagógica de la vida política, que trata acerca de la promesa del Estado independiente como tarea —problema— destino —y posibilidad nacional. Personalmente, me he propuesto trazar otro derrotero: una historia republicana *en* el Perú republicano.

En primer lugar, cuando hago referencia a “republicano”, me estoy centrando en el sujeto político indio, que fue constituido como tal, por medio de su inserción en la Monarquía española. Así, el nombre oficial “indio” experimenta, entre 1812 y 1826, una mudanza semántica. Primero, a “español”; luego, de “español” a “peruano” y, finalmente, de “peruano” a “indígena”. El hecho histórico es que el objetivo último de la misión colonizadora fue convertir al indio tanto en un cristiano como en un republicano, es decir, en hombre político, con alma católica. Considero que dicho proyecto se cumplió, a pesar de que los actores decisivos no fueran los funcionarios ni los misioneros colonizadores.

Fueron ‘los alcaldes de vara’ o *varayoc*, los agentes políticos de esa transformación colonial. Edificaron repúblicas cristianas de indios y lograron forjar modernos centros políticos. Con este ejemplo, es

claro que el indio andino no debe ser visto como sinónimo del noble y utópico hombre natural; sino, más bien, como un sujeto histórico, republicano y civilizado. Así, los ahora llamados “republicanos” continuaban reinventándose como sujetos. Por un lado, portaban un discurso político y jurídico, ya que se identificaban como “republicanos” dentro de “la comunidad de peruanos”. Por otro lado, eran sujetos que poseían plenos “derechos indígenas” de origen colonial. De esta manera, lograban que, pese a todo, el Estado caudillista poscolonial tuviera que reconocer su ascendencia colonial.

De este modo, el sentido político de mi libro no es indigenista ni reivindicatorio, más bien, se ubica en un horizonte crítico que busca ir más allá de los parámetros historicistas tradicionales, tales como lo nacional, lo social y lo étnico. Para los indigenistas, el sujeto-bandera de su discurso era el indígena telúrico y resistente, el ser hegeliano natural y ancestral de la sierra. Este “ser indígena” no era histórico, sino todo lo contrario: antihistórico; era el pasado incaico que vegetaba y que solo volvería a gozar de su plenitud en un futuro revolucionario y socialista. Desde esta perspectiva, el indigenismo era una suerte de doble olvido de la historicidad política del sujeto republicano, por basar sus teorías en lo que ciertos liberales del siglo XIX habían querido olvidar a toda costa: el imaginario colectivo de una fuerza telúrica y mítica.

Esto significaba que la historia republicana iba a ser el bautismo secular en la identidad de los hombres libres como seres políticos, bautismo que fue posibilitado por la negación absoluta de la vida política durante el régimen colonial. A partir de ese instante, se iba a narrar la vida política desde el punto de vista del “hombre libre” del Estado independiente. “El pecado original” de la Conquista, como lo denominó Mariátegui, sería apenas un recuerdo. No hay que olvidar que para la inquieta generación de Mariátegui, lo colonial representaba lo antipolítico, lo despótico, lo feudal; por lo tanto, los indios requerían de nuevos hombres que pudieran guiarlos hacia una sociedad peruana más igualitaria y fraternal.

Debo recalcar que el sujeto nombrado “indígena” entra en el escenario peruano con los Borbones. Se trata de un esfuerzo por desplazar al sujeto “indio” de las Leyes de Indias de los Austrias, por medio de un proyecto fiscal afrancesado y modernizante, que

busca redefinirlo como contribuyente y ya no como tributario. Entre las décadas del 1790-1810, tanto “indios” como “indígenas”, aparecen en los registros oficiales. A partir de las Cortes de Cádiz, “La Nación Yndica” es abolida, y todo “indio” o “indígena” es ahora un “español”. Sin embargo, los documentos de la época sugieren que la mayoría de los indios en el Perú habrían preferido ser nombrados —por el Estado— “indios tributarios”, para así mantener acceso a sus tierras y otros privilegios. En 1821, San Martín declara que los “indios o naturales” serían nombrados “peruanos”. Luego, Bolívar reintroduce el nombre borbónico de “indígena”—sobre todo por razones fiscales y políticas—, para así desplazar al “peruano”, declarado por San Martín. Esto se debe a que Bolívar considera a los indios como seres infantilizados, incapaces de gobernarse a sí mismos. Según él, los indios requieren de una legislación tutelar de protección como “indígenas”.

En la antigüedad, lo “indígena” parece haber significado, según Giambattista Vico, “hijo noble de la tierra”. Para Rousseau y Bolívar, el “indio” es el buen salvaje venido a menos; en cambio, para los indigenistas de los años veinte es una fuerza telúrica y mítica; y, asimismo, se puede decir que para los neoindigenistas y etnoecólogos de la actualidad, el “indio” representa al *poster child of the New Age*¹. El preferido objeto de *marketing* multicultural de las bienintencionadas agencias internacionales de desarrollo y de turismo global. El nombre “indígena” es una expresión colonialista y prepolítica; pues intenta ubicar al sujeto en un espacio epistemológico telúrico, es decir, conceptualizarlo como objeto folklórico, destino turístico, o imagen estética de pobreza. En resumen, “indígena” es una noción colonialista afrancesada, luego bolivariana y, finalmente, naturalista o indigenista.

Al intentar una lectura histórica —pero no historicista— del sujeto republicano poscolonial, se me presentaron varias dificultades en el aspecto teórico. Primero, era necesario ubicarse en el espacio crítico liminal, que yacía entre una antropología cultural esencialista y una historia social con un enfoque nacionalista. Segundo, la llamada

1 “El ícono de la Nueva Era”. (N. del T.).

etnohistoria andina no me sirvió de mucho, pues, como alguna vez escribió Pablo Macera, se trataba de una especie de esquizofrenia por fijarse en los manuscritos del siglo XVI, mientras se apoyaba en la observación etnográfica del XX. Además, no se refería a una historia social totalizadora ni a una etnohistoria del hombre andino, sino a una historia política de un sujeto mayoritario, que en algunos documentos es identificado por los hombres políticos del Estado como un sujeto subalterno, en el estricto sentido político y militar que por entonces tenía la palabra en el discurso oficial. Tercero, las propuestas de los estudios subalternos —sobre todo las de Partha Chatterjee— ayudaban, hasta cierto punto, a configurar el objeto de estudio, pues partían de la crítica poscolonial, tanto del discurso antropológico como histórico; ambos vistos como portadores de epistemologías colonialistas. Cuarto, la crítica de Ranajit Guha acerca de la “prosa de la contrainsurgencia” era utilizable, pero también limitante por su carácter dialéctico y negativo.

Según Chatterjee, “la esfera de la política campesina” es una zona oscura en que tanto la imaginación nacionalista como la burguesa encuentran sus límites. Esto me llevó a pensar en una esfera política inimaginable pero constituyente, objeto de una ventriloquia civilizadora que busca “hablar en nombre de” la verdad política de los objetos que está enfocando, pues, como decía Foucault, “hablar en nombre de” es el gesto del moderno poder representativo. La historiografía sufre de este mismo gesto modernizador. Por lo tanto, este libro no comparte el gesto liberal de la antropología holista ni el de la *history from below*² o “historia de las minorías”, que se suponen autorizadas y capaces de representar en su totalidad el punto de vista nativo.

Como lo ha dicho Dipesh Chakrabarty, la historia subalterna no intenta historiar la resistencia campesina o proletaria frente al Estado colonial, capitalista y opresor; más bien, quiere continuar testimoniando las negociaciones ambiguas a las que están obligadas las clases subalternas, para así develar las fisuras del poder hegemónico. Por tanto, no es el sujeto subalterno plenamente recuperable como

2. “La historia vista desde abajo”. (N. del T.).

voz autónoma, como alguna vez imaginó equivocadamente Guha. Tampoco es el sujeto prepolítico de Eric Hobsbawm, ni el sujeto heroico de E. P. Thompson. Más bien, es un imposible histórico con múltiples posibilidades críticas y narrativas. Este imposible marca los límites del discurso histórico como sistema totalizador y representativo del poder. En esto, la historia subalterna, como crítica poscolonial, se distingue del *history from below*, por el simple hecho de que la primera es una crítica del discurso histórico en sí. Creo que la crítica tiene que ir más allá de la mera denuncia o de la deconstrucción gramatológica del discurso histórico, pues también hay que aprender del subalterno.

Dicho espíritu receptivo es lo que me llevó a las meditaciones de Jacques Rancière. Él arguye que el historiador tiene apenas tres opciones narrativas. El primer punto, llamado por Rancière, teoría real-empiricista, ocurre cuando el historiador no habla de *the excess of words in the paperwork of the poor*,³ por considerarlo irracional y subjetivo y, por ende, irrelevante en su tarea como investigador. Según el teórico francés, la primera opción se enfoca en el dato empírico de los hechos y en las palabras reales de los sujetos que portan el poder hegemónico, es decir, en estudiar solo los textos de los hombres políticos y soberanos de un Estado. La segunda opción es la social o marxista, es decir, hablar de los pobres como agentes de cambio que no saben lo que hacen, ni saben hacia dónde se dirige su lucha. Como el propio Engels señala, ellos son actores pero no de la historia que imaginan. Por lo tanto, es necesario que el historiador que sabe provea, por medio de un análisis económico, social o antropológico, el verdadero contexto total, para así revelar el verdadero fin histórico de sus esfuerzos. La tercera opción contempla escribir una historia que incite el diálogo entre vivos y muertos, es decir, un diálogo que sea capaz de develar “el discurso latente en los textos de los pobres”. En este caso, el historiador intenta escribir una narrativa que registre las narrativas pasadas del sujeto-objeto, desde una perspectiva histórica. Sin saber ni querer, esta historia parece estar más cerca de la tercera opción.

3. “El discurso latente en los textos de los pobres” (N. del T.).

Se trata, en efecto, de una historia hecha a partir de actas de habla. Recuerdo con suma claridad aquel día en que salí del archivo, con la grata sensación de haber encontrado el eje de mi narrativa: unas peticiones o representaciones firmadas y marcadas con el dedo pulgar por los 52 *varayoc* de Huaraz. La narrativa peticionaria confirmaba de manera tajante lo que yo había encontrado en los archivos civiles de Huaraz y Lima. La existencia de una historia republicana alterna *en* el Perú poscolonial, donde el sujeto “indio republicano” es el autor de una narrativa histórica que, en el caso de esta investigación, no es minoritaria ni vista desde abajo, sino desde *su* república.

Este libro no se trata, pues, de la promesa nacional del “país profundo” de Basadre, ni del protonacionalismo del campesinado, propuesto por Nelson Manrique y Florencia Mallon. Ni tampoco de su negación en la crítica marxista, ofrecida por Heraclio Bonilla, sino de una apertura poscolonial hacia pasados y futuros políticos diferentes. En suma, la pequeña lección de este libro es que las historias republicanas *en* el Perú exceden en mucho a la historia republicana del Perú. Mi modesta tarea ha sido la de contribuir con apenas unos fragmentos en este “discurso latente en los textos de los pobres”.

Ciudad de México
Diciembre 2004.