

ESTADO, MODERNIDAD Y SOCIEDAD REGIONAL: Ayacucho 1920-1940

Jefrey Gamarra

RESUMEN

El artículo trata de responder dos interrogantes fundamentales: cómo se ha realizado la modernización de la sociedad ayacuchana y qué grupos sociales han cumplido un papel relevante en este proceso. Se centra el análisis, pues, en el discurso ideológico de los "mistis" terratenientes y de los campesinos indígenas en la década de los años veinte. Se concluye sugiriendo que entre los intelectuales ayacuchanos de la primera mitad del siglo XX y los líderes de Sendero Luminoso existe algo más que simples coincidencias.

ABSTRACT

This article tries to answer two fundamental questions: how has Ayacuchan society been modernized; and, what social groups played a significant role in the process. The analysis centers on the ideologies of the 'mistis' land-owners and of the peasant natives during the twenties. The piece rounds off with the suggestion that there is more than coincidence of ideas between the Ayacuchan intellectuals of the first half of XXth Century and the leaders of Shining Path.

Introducción

A veces no tomamos en cuenta que el surgimiento de la modernidad y del pensamiento moderno en general, está ligado al desarrollo histórico de las sociedades europeas. La modernidad, entendida ésta como la transformación en el sistema de creencias y valores tradicionales y su reemplazo por ideas como la libertad individual, el progreso y la ciudadanía, se halla asociada, en sus orígenes, al ascenso de las burguesías europeas y al establecimiento de su dominio en las naciones-estado de este continente. Aunque la modernidad no es exclusiva de una clase social específica, su difusión y expansión hacia el conjunto de la sociedad se hizo a partir de la posición predominante de la burguesía dentro de la estructura social de las llamadas sociedades industriales o en proceso de industrialización.

Cuando intentamos analizar comparativamente el desarrollo de la modernidad en el Perú, con relación al proceso que tuvo lugar en

las sociedades europeas, podemos observar que su origen y condiciones de desarrollo histórico manifiestan dos características especiales en nuestro país: en primer lugar, la modernidad que surgió en el Perú, asumiendo el planteamiento de Urbano¹, hacia finales del siglo XIX y primeras décadas del presente, antes que fruto de condiciones internas existentes en el país, fue más bien un producto difundido e impuesto desde el exterior. En segundo lugar, la modernidad comienza a difundirse en espacios predominantemente agrarios del interior del país. En estas áreas adquiere características singulares como es el caso de la región de Ayacucho o Huamanga.

En la medida que este estudio forma parte de una investigación más amplia sobre élites e identidades regionales en Ayacucho en la primera mitad del presente siglo, nos limitamos a analizar algunas de las manifestaciones iniciales de la modernidad regional huamanguina.

El Problema

Una primera interrogante a resolver es: ¿Fue posible y por qué la difusión de la modernidad en una región predominantemente agraria como era y aún es el espacio ayacuchano? Intentemos una primera respuesta apelando, a falta de una teoría más específica, al planteamiento de Eisenstadt² sobre los procesos de modernización en sociedades pre-industriales. Dicho autor señala que la modernización impuesta desde el exterior sólo es posible en la medida que ésta tenga condiciones de adaptabilidad interna. En el caso de Ayacucho, mostraremos que éstas fueron mínimas y, en algunos casos, inexistentes; por eso mismo, el desarrollo de la modernidad durante los años 20 fue parcial y fragmentario y no se implantó por obra de una burguesía, además inexistente en el espacio regional. De esto desprendemos un segundo problema: ¿Qué sector o sectores sociales fueron incorporando en su discurso ideológico diferentes principios de la modernidad? Proponemos una segunda hipótesis: su asimilación en el contexto regional no fue, en un principio, monopolio de un sólo sector étnico social. La modernidad, o para ser más precisos, algunos de los elementos de ésta, fueron asimilados y difundidos de acuerdo a intereses políticos y económicos de cada uno de los sectores sociales que conformaban la sociedad regional entre los años 20 y 30 del presente siglo. En este sentido, la característica que presenta el surgimiento de la modernidad en Ayacucho se nos manifiesta como conflictiva y contradictoria al mismo tiempo. Entonces, ¿Qué elementos fueron incorporándose en este proceso de desarrollo?

Básicamente hemos centrado nuestra atención en el análisis del discurso manejado por dos sectores étnico-sociales: los mistis y/o mestizos terratenientes y el campesinado indígena. Pero no hemos descuidado el estudio de la presencia del Estado Nacional como ente modernizante y difusor también de modernidad.

La Región Ayacuchana en las Primeras Décadas del Siglo XX

Si efectuamos un repaso panorámico de la historia regional de Ayacucho, nos llama

la atención su condición de relativo aislamiento respecto de otros espacios regionales contiguos. Durante gran parte del siglo pasado y la primera mitad del presente, Ayacucho participó muy limitadamente de los intercambios regionales. La pobreza de sus recursos, exceptuando la coca y el ganado que tenían las provincias de Huanta, La Mar, Lucanas y Parinacochas (espacios privilegiados en el intercambio regional) puede explicarnos su aislamiento y ese olvido secular por parte del Estado central. A diferencia del Cusco o el Valle del Mantaro, Ayacucho parece haber vivido un ritmo más lento de transformaciones, lo que ha llevado a algunos estudiosos a calificar esta región como sociedad tradicional y arcaica³. Sólo a fines de la centuria pasada, conoció un relativo auge económico que no duró hasta principios del presente siglo, perdiéndose la posibilidad de una acumulación regional que hubiera permitido a la élite ayacuchana consolidar su dominio sobre la región y eventualmente competir con otras élites regionales, además de replantear sus relaciones con el Estado. Sin embargo, al término de este corto período de dinamismo económico fue el comienzo del debilitamiento estructural⁴ de esta élite, agravándose aún más a partir de los años 20.

La merma de su poder político y social se manifestó a raíz de la crisis económica del espacio regional; los intentos de modernización desde el Estado emprendidos por el gobierno de Augusto B. Leguía hicieron aún más crítica su situación. Pero los otros sectores sociales regionales tampoco estuvieron a salvo de los efectos de la crisis económica y la modernización leguista.

Fue justamente en este clima adverso para la sociedad regional donde se manifestaron las primeras expresiones de la modernidad en Ayacucho. Analicemos más detenidamente la manera cómo los intentos modernizadores del Estado impactaron en la región y la sociedad ayacuchana y las respuestas que ello generó.

Durante los años 20, el gobierno de Leguía intentó implementar un proyecto modernizador desde arriba que combinaba, al mismo tiempo, liberalismo económico y autoritarismo político. Este proyecto que se impuso

sobre la sociedad nacional conllevó, entre otros, los siguientes efectos sobre Ayacucho: en primer lugar, al replantear los nexos con el sistema capitalista internacional⁵ (aumentando la presencia del capital extranjero en el país y, al mismo tiempo, privilegiando la inversión -principalmente minera- en la región central) se dejó de lado espacios regionales como el ayacuchano; en segundo lugar, el apoyo del Estado a la agricultura e industria costeras permitió a éstas incorporar nuevos mercados del interior del país en detrimento de la producción de la sierra⁶. Podemos señalar que esta política tuvo efectos bastante negativos para la producción de las haciendas ayacuchanas. A las medidas anteriores se añadió un ambicioso plan de modernización vial para hacer efectivo el acceso de los productos costeros a los mercados del interior del país. Con esto se buscaba incorporar a los campesinos al consumo de nuevos productos, especialmente industriales, elaborados en la costa; esto iba en detrimento de hacendados, arrieros y artesanos ayacuchanos. La opinión de un intelectual huamanguino en los años 30 nos permite percibir el sentimiento que se tenía respecto de la modernización emprendida desde el Estado: "...estas arterias viales han encontrado a Ayacucho sin sangre, en plena crisis de miseria y pobreza colectivas, con sus pequeñas industrias y comercios en decadencia, su agricultura y ganadería en el mayor atraso, por lo que han contribuido a desequilibrar su balanza económica la importación del comercio de mercaderías..."⁷. De igual modo, a los efectos anteriores (presencia del capital extranjero y apoyo estatal a la agricultura e industria costeras) se añadirían aquellos que comenzaban a modificar la cultura secular y las representaciones simbólicas de un orden tradicional de relaciones sociales e interétnicas: la difusión de nuevas pautas de consumo entre la población indígena significaban algo más que la simple participación en el mercado. La expresión idiomática de uso corriente entre los hacendados ayacuchanos de la época evidencia estos cambios iniciales: "...indio de jerga, buen indio; indio de tocuyo, mal indio; indio de casimir, dios me libre..."⁸.

De otro lado, la modernización leguista motivó el crecimiento del aparato estatal especialmente en las principales ciudades ayacuchanas; la presencia de la burocracia, principalmente foránea y ligada al partido gobernante, posibilitó el fortalecimiento de un sector social medio que compitió con la élite terrateniente por el dominio de la población indígena de las zonas urbanas y rurales. A ello se añadió la presencia de comerciantes extranjeros en algunos centros urbanos que fueron modificando el paisaje rural tradicional.

Por otro lado, la centralización política y el consecuente crecimiento del aparato del Estado influyeron también en los avatares de la economía regional. La política fiscal implementada comenzó a absorber los impuestos percibidos por los poderes locales; esto generó tensiones entre el poder central y la élite ayacuchana. De igual modo, la creación de nuevos impuestos generó el descontento del resto de sectores sociales motivando el estallido de protestas como las del año 1922.

El desarrollo de una modernidad inicial en Ayacucho podría explicarse entonces como una reacción frente a la crisis regional y a la implementación de una modernización desde arriba. El discurso generado buscaba hallar respuestas a estos dos problemas que afectaban a los diferentes sectores sociales, aunque no de la misma manera. La crisis económica que afectaba más directamente al sector terrateniente, llevó aparte de éste, a repensar su relación con el Estado y respecto de su posición dominante en el escenario regional. Asimismo, el rechazo a la política estatal no se hizo necesariamente a partir de una visión tradicional de las relaciones con el Estado, sino desde nuevos elementos que se iban introduciendo en el pensamiento de los diferentes sectores sociales regionales.

Es preciso señalar, sin embargo, que la situación de malestar generalizado que se presentaba frente a la crisis o la tensión creada en torno a la modernización impuesta, no implicó en ningún momento una alianza regional frente al poder central; Ayacucho fue en esos años, y en cierto modo lo es aún hoy, una sociedad

donde las distancias étnicas y sociales eran muy marcadas. La modernidad surgida en este período expresa precisamente estas divisiones y por lo mismo aparece como fragmentaria y contradictoria como lo mostraremos a continuación.

La Visión Terrateniente de la Modernidad

En términos de la oposición modernidad/tradicionalidad, aún subsiste en algunos autores una imagen dual de la sociedad peruana; representación a partir de la cual se considera a las sociedades de la sierra como ancladas en la tradicionalidad⁹, la misma que sirve para ubicarlas en oposición a la costa y específicamente a la capital del país. Sin embargo, esta concepción debe ser matizada en tanto un análisis más cercano de las sociedades regionales no se ajusta necesariamente a dicha oposición. Al interior de las sociedades serranas, podemos distinguir segmentaciones más importantes aunque más difíciles de ser percibidas cuando se las observa a distancia. Si centramos nuestra atención en la élite terrateniente ayacuchana, veremos que ésta no fue, durante los años 20 y 30, ni tan homogénea ni tan tradicional como parece. La situación generada por la crisis económica y sus tensas relaciones con el poder central, además de su debilitamiento político y social; obligaron a algunos grupos a buscar nuevas alternativas para poder mantener su posición dominante a nivel regional.

Paralelamente a esta búsqueda, el sector terrateniente, o para ser más precisos, una fracción de él fue desarrollando una nueva visión sobre su ubicación en la pirámide de dominio social y económico a nivel regional y de sus relaciones con el gobierno central.

Económicamente, los terratenientes debieron optar entre tres estrategias respecto de aquello que constituía la base de su poder: la hacienda. El primer camino los conducía a preservar el tamaño de sus propiedades y aún a ampliarlas sin invertir en ellas, deteriorando todavía más las condiciones de producción y productividad. Los hacendados que escogieron dicho camino serían denominados como "gamonales" por los otros grupos terratenien-

tes. La segunda estrategia consistió en la liquidación y/o arrendamiento de sus tierras para irse a vivir en la capital de departamento y otras ciudades; buscando al mismo tiempo colocarse en cargos públicos o dedicarse a actividades tales como el comercio. Finalmente, el tercer camino consistía en modernizar la propiedad, vendiendo parte de ella e invirtiendo en nuevas tecnologías y cultivos comerciales¹⁰. Fueron precisamente estos dos últimos grupos los que perfilaron un discurso en donde la modernidad se expresa con mayor nitidez.

Pero la modernización aplicada desde el Estado o implementada parcialmente a partir de los propios terratenientes, no basta para explicar el origen de las nuevas ideas presentes en la élite ayacuchana encargada de incorporar elementos de modernidad: los intelectuales de origen terrateniente o ligados a este sector por alianzas matrimoniales. Es necesario rastrear las huellas de la modernidad para determinar su procedencia. Podemos señalar dos centros de influencia intelectual a partir de los cuales se irradiaron hacia Ayacucho las nuevas ideas: Cusco y Lima.

La ciudad no contaba, durante la primera mitad del presente siglo, con un centro de estudios superiores en donde la élite regional pudiera formar sus cuadros intelectuales. La Universidad de Huamanga había sido clausurada a fines del siglo anterior y no sería reabierta hasta 1958. Por ello los profesionales e intelectuales tenían que desplazarse sea a la Universidad del Cusco o a la de San Marcos en Lima. Así, la élite regional se fue nutriendo de dos vertientes intelectuales que no dejaban de ser opuestas: por un lado, aquella corriente indigenista cusqueña de la época, anti-centralista y por tanto regionalista; de otro lado, el discurso -que podemos denominarlo por el momento "capitalino"- elitista, cuando no aristocratizante y centralista de la intelectualidad limeña.

Dos intelectuales de origen huamanguino pueden representar muy bien estas vertientes: Víctor Navarro del Águila y Alfredo Parra Carreño; el uno tratando de glorificar el pasado pre-hispánico, cuando no reinventándolo; y el otro empeñado en demostrar la inca-

pacidad del indio actual, pero ambos formando parte del mismo núcleo intelectual.

Es así como podemos hacer inteligible el discurso ayacuchano de esos años: una extraña amalgama, por momentos contradictoria, de filantropismo hacia el indio así como de racismo y profundo desprecio hacia sus costumbres, de exhaltación de un poder centralizado y fuerte, al mismo tiempo que de denuncia contra los intereses capitalinos en perjuicio de las provincias del interior.

Una vez más, pareciera que la ubicación geográfica intermedia de la región con respecto a Lima y Cusco, también se expresó en el plano de las ideas: el discurso ayacuchano se presentaba en la época como falto de originalidad, sin posibilidad de diferenciarse plenamente del cusqueño o el capitalino. Es probable que los intelectuales de la región fueran conscientes de esta situación, de ahí sus permanentes intentos por reconstruir una historia regional propia, en la cual Ayacucho fuera el centro de la historia o al buscar lo que ellos llamaban el "huamanguinismo" puro. Posiblemente también la ausencia de originalidad, en el plano del discurso intelectual, forma parte de una frustración histórica de esta sociedad: la carencia de una identidad regional ayacuchana. Sus intelectuales percibieron e intentaron procesar esta angustia, pero, recién décadas más tarde, serían sus herederos los que tratarían de resolverla por los métodos más radicales.

Pero, para quienes analizamos desde el presente el discurso intelectual ayacuchano de los años 20 y 30, éste se nos presenta interesante precisamente porque es producto de la combinación de dos influencias intelectuales y, es allí donde radica su originalidad. ¿Cuáles fueron sus contenidos?, ¿Qué elementos de modernidad podemos encontrar a su interior? Analicemos brevemente cada una de estas interrogantes.

Una de las primeras manifestaciones de la presencia de modernidad está constituida por la redefinición de la visión sobre el espacio regional. Podríamos decir que es a partir de estas primeras décadas que el campo de visión deja de abarcar la hacienda y el centro urbano más relacionado a ésta para ampliarse hacia el

conjunto de la región. De igual modo, los intelectuales fueron dejando de lado una percepción tradicional de las cosas para ir incorporando otra nueva: medir, cuantificar, analizar, forman parte de esta nueva actitud que se tradujo en la preocupación por estudiar los recursos naturales de la región: "...divulgación de las riquezas para que los poseedores de capitales las exploten"¹¹ será uno de los motivos esgrimidos para realizar esta actividad; pero, paralelamente a estos inventarios sobre flora, fauna y minerales, también se estudiarán las costumbres "indígenas", la demografía, la historia de cada pueblo, provincia y departamento entero.

Nos atreveríamos a proponer que lo mejor de la tradición de los estudios de folklore en el Perú se origina en ese período; el ya citado Víctor Navarro del Águila y alguien cercano a él como Efraín Morote Best son quizás los más importantes folkloristas, entre otros de origen ayacuchano, que han destacado en el país.

No solamente ellos, también asistimos en esta época al "boom" de la producción monográfica elaborada por maestros, abogados y personas sin mayor preparación universitaria, casi todos ligados a la élite regional. Para los grupos más lúcidos de este sector, era necesario enfrentar la creciente erosión de su poder social y político, además del económico; era importante, por ello, redefinir sus estilos tradicionales de dominio sobre la población indígena, la que amenazaba con desbordar los mecanismos de control impuestos secularmente, influida probablemente por los sectores sociales medios, la expansión del mercado y por el replanteamiento de sus relaciones con el Estado central.

Pero para recomponer su poder era necesario lograr previamente el conocimiento del "indio", no ya en los términos tradicionales, sino con actitudes supuestamente más "científicas", más acordes con lo que en esos tiempos se consideraba como el pensamiento moderno. Sostenemos que el interés por el folklore es una muestra de esto: rescatar las costumbres, pero de manera selectiva a fin de recuperar aquello que puede reafirmar el papel de la élite: "...desarraigar y disipar las ideas supersticiosas predominantes en nuestras masas populares(...)transmitidas por tradición de generación en generación; desde el

incanato hasta nuestros días y que no solo están reñidas con la cultura sino que infligen daño positivo a la convivencia social..."¹².

No fueron estos los únicos motivos para intentar repensar con una nueva racionalidad la cultura, la historia y el espacio ayacuchanos; en un período en el que la cultura se explicaba por el medio geográfico y el nacionalismo exaltaba el arraigo hacia el territorio, así el telurismo se esgrimiría como la piedra angular de los ayacuchanos para desarrollar una identidad regional que creían posible de ser construida a partir de una propuesta intelectual. El rastreo de lo que ellos consideraban como auténtico "huamanguinismo" lo efectuaron a partir de su percepción sobre el espacio geográfico: "...la cultura de un lugar en relación con las cosas que forman su patrimonio se plasma en vista de esta doble correspondencia: la que él guarda con su tierra, con su suelo y con las condiciones físicas de su medio ambiente...."¹³ en esta tarea que se habían propuesto cumplir fueron instrumentalizando ciencias tales como la Historia, la Arqueología y la Sociología, en otros términos, buscaban racionalizar su pasado sosteniendo por ejemplo, que "...la verdad histórica de Ayacucho se está por escribir y su prehistoria continúa perteneciendo al limbo de la leyenda..."¹⁴. Creían ellos que eran capaces de conocer el desarrollo de la sociedad ayacuchana para construir un futuro tantas veces escamoteado por las condiciones de olvido a la que fue sometida la región por parte del Estado. El evolucionismo decimonónico, -tan en boga durante las primeras décadas del presente siglo en el Perú- fue bienvenido en este núcleo intelectual pues les ayudaba en esta tarea de ligar el pasado al presente y sus propuestas para el futuro: "...sondear el origen de nuestros antepasados, para encontrar el secreto de nuestras virtudes, la explicación de nuestro estado actual y la proyección para lo futuro..."¹⁵ de aquél de corte spenceriano y de un darwinismo social. En cierto modo, estas ideas les permitían buscar racionalizar su dominio sobre el conjunto de los sectores sociales regionales. De esta manera, plantearon la existencia de una línea evolutiva de la sociedad ayacuchana que colocaba al sector terrateniente como depositario del pasado pre-hispánico y

heredero de todo el "legado" cultural: "...lo que fue la colectividad humana y la manera cómo desplegó sus actividades para llegar al estado en que se ofrece a la consideración de la posteridad; su valor se conoce mediante el estudio concienzudo hecho a impulsos de un afecto sincero al común origen, a los progresos que fueron capaces los mayores quienes trabajaron sin olvidar que el fruto de los sudores vertidos iban a llegar a las generaciones futuras que por ley natural habían de sucederles con perfecto derecho de ser sus herederas..."¹⁶. Sin embargo, recorrer el pasado hasta los años 30 y más, les creó dificultades teóricas que se manifestaban al observar la realidad cotidiana de la región.

Ayacucho, al igual que otros espacios regionales del sur del país tiene una población predominantemente "indígena". En este sentido, para los intelectuales huamanguinos "blancos" o "mestizos" -más de estos últimos que de los primeros- los problemas de sucesión respecto al "legado" eran más difíciles de resolver, en tanto, los herederos biológicos y culturales del pasado pre-hispánico no eran precisamente los terratenientes criollos o mistis; de ahí su interés por acoger con entusiasmo el darwinismo social, en la medida que éste les permitía justificar la ilegitimidad de los sucesores "naturales" del pasado cultural (población indígena). De esta manera, en su discurso, la élite terrateniente no se contentaba sólo con buscar demostrar su superioridad racial, sino que intentaba también probar la involución racial y cultural del "indio". "...fatalmente no han dado un paso adelante en sus sistemas de cultivar sus campos; pareciera que hubieran retrocedido algo..."¹⁷; "...generalmente los indios adultos tienen una mentalidad infantil que se puede considerar como tipos modelos de débiles mentales, estancados y sub-normales..."¹⁸.

En la medida en que las ideas evolucionistas les servían para situarse en la cúspide de la sociedad, la noción de "progreso" por ellos manejada, llevó a los intelectuales ayacuchanos a considerarse como la vanguardia del proceso de modernización en la región. Ellos estaban convencidos que "...el progreso como todo hecho humano es lucha de tendencias, intereses creados y aspiraciones...sin actividad y cambio no existe progreso, sino estacionarismo..."¹⁹. En este sentido, eran conscientes que debían hacer frente a otros

abanderados del progreso como el Estado y los criollos limeños que, al igual que ellos, creían que su misión histórica era la incorporación del "indio" a la civilización. Por ello plantearon que esta tarea no debía ser asunto del Estado central o de las élites limeñas, sino acción de los terratenientes ayacuchanos celosos de mantener una relación paternalista con la población indígena sin aceptar la competencia foránea: "...se puede conseguir (el progreso) mediante la acción coordinada de los elementos representativos de la sociedad misma...hay que poner en acción concreta y práctica...como dirigentes, a los siguientes elementos vitales con que cuenta la sociedad: escuelas, municipalidades, ingenieros, médicos,...hacendados, vecinos notables..."²⁰. La tarea más urgente que se planteaban con respecto al indio era la de "...rectificar sus métodos de vida desacordes con sus deberes..."²¹. Y es en esto último donde se nos hacen comprensibles los límites de la modernización y de la modernidad propuesta por los intelectuales de la élite ayacuchana: la incorporación del indio a la civilización sólo era posible en tanto elementos productivos: "...está comprobado lo que se puede hacer con los indios: grandes carreteras, hermosos edificios, soberbios túneles, puentes colosales, acueductos y sembrados en grande..."²². Creyeron que se podía modernizarlos sin incorporarlos a la modernidad; pues esta última la consideraban como privilegio de los terratenientes.

No formó parte de su proyecto el reconocimiento social y político de la población indígena, en la medida que haberlo planteado hubiera significado poner en peligro las bases sobre las que descansaba la legitimidad de su dominio en la región. Así, al veto social y cultural impuesto al "indio" de manera abierta en la vida cotidiana, se añadía a aquél mucho más elaborado, racional y por tanto, "científico": resaltando la alteridad, enarbolando la "otredad", buscando remarcar la especificidad del indio y de su cultura. Nuevamente retomamos aquí el importante papel de las ciencias antropológicas en el quehacer de los intelectuales ayacuchanos. El carácter instrumental de éstas se manifiesta cuando afirman que se debía "...combatir o cultivar algunas de sus tradiciones, costumbres o creencias de la población indígena..."²³. Combatir lo tradicional que podía poner en

peligro su dominio como terratenientes o frente a otras "élites" foráneas y cultivar lo tradicional que favorecía la manutención de relaciones paternalistas y la ideología del "indio" dócil y resignado.

Tampoco la modernidad podía concederse al indio en el campo político; pues, pensaban que el indio no estaba preparado para actuar políticamente: "...en muchos pueblos se han multiplicado los indios firmantes de peticiones, muchas veces inconducentes o de actas electorarias..."²⁴. El derecho ciudadano a la participación política no debía concederse a quienes eran "diferentes", obviamente, este "privilegio" debía ser asunto sólo de la élite terrateniente: "...las minorías de los políticos...deben encargarse del gobierno en el que pretenden influir las masas por medio de violentas presiones..."²⁵. En esos años, los terratenientes veían con preocupación cómo el resto de sectores sociales regionales había empezado a buscar expresarse políticamente: "...pequeños propietarios, pequeños agricultores y otros, por propio impulso, sin ser citados por nadie, tienen fanatismo por lo que se llama política, y se pasan las horas muertas hablando de ella..."²⁶. También, durante los años 20, la población indígena comenzaba a demandar una participación política e intentaba expresarse en el idioma del poder: el español. Pero esta participación estaba condicionada a los avances en la reivindicación por el derecho a la educación como mecanismo de movilidad social y diríamos también, étnica. Los intelectuales eran conscientes de esta situación, por ello abogaron por su derecho al monopolio del idioma y la educación. Sólo el grupo de poder regional debía encargarse de ambas tareas. Respecto a la tarea educativa sostenían que "...los señores que lo forman (los terratenientes) se hagan amigos de los que componen las clases populares y que después se conviertan en sus conductores, no para fines demagógicos o políticos..."²⁷. Pero el "indio" educado no debía acceder al idioma del poder; el indio "leído" era peligroso y por lo tanto sólo debía educarse en la lengua de la dominación y la intermediación, el quechua. "...para que fructifique esta noble misión que nos hemos impuesto, debemos contar antes con el elemento primordial para llegar al alma de un pueblo: su idioma..."²⁸.

De esta manera, los intelectuales de la élite terrateniente ayacuchana, reflejaban y propusieron, al mismo tiempo, esa sociedad que se hallaba a medio camino entre lo moderno y lo tradicional. Podemos sugerir que su ideal era precisamente la construcción de un modelo de equilibrio entre estos dos extremos; única manera por tanto, de mantenerse como grupo de poder regional. Motivados por esta aspiración, caracterizaban la sociedad ayacuchana como: "...animada de fuerzas conservadoras por su naturaleza: la religión, el gobierno, la enseñanza, la historia; y de fuerzas renovadoras en virtud de su misma originalidad: el arte, la ciencia..."²⁹. Sin embargo, desde la otra orilla social y étnica; se iban procesando, también en este período, elementos de modernidad, pero que en términos de las condiciones especiales de la región, contradecían, en muchos casos, el discurso propuesto por los terratenientes e inclusive, al propio Estado. Esto constituye lo que algunos autores han calificado como la "otra modernidad" que hunde sus raíces no a partir de los años 50 del presente siglo, como se sostiene, sino que se manifiesta ya en las primeras décadas del XX.

Campesinado Indígena y Modernidad

Rastrear las huellas de la modernidad en el campesinado indígena se plantea como una tarea difícil para los investigadores, en tanto, la información de que se dispone es básicamente oral y los documentos escritos, existentes en archivos y repositorios, fueron en gran parte elaborados por autoridades criollas o mestizas que tuvieron su propia versión sobre los acontecimientos. Sin embargo, la ausencia de información acerca de la presencia de elementos de modernidad en el campesinado de inicios de este siglo no nos debe llevar a pensar que sus primeras manifestaciones no se presentaron sino a partir de los años 50. Con el poco material con que contamos por el momento podemos obtener algunas pistas para el caso de Ayacucho.

En 1922, Huamanga vivía un clima de tensión tanto en las zonas urbanas como rurales. En el mes de diciembre de este mismo año, estallaron revueltas en las ciudades de Ayacucho y Huanta. El motivo: protesta contra la

creación de nuevos impuestos como el de laderas (propiedad rústica) y el gravamen sobre el consumo de coca y aguardiente.

Un análisis de los motivos para la creación de estas contribuciones nos permite observar que los municipios locales buscaban de esta manera mantener sus niveles de recaudación al haber perdido rentas en favor del Estado central. El alcalde ayacuchano, hacendado de la provincia de La Mar y ligado al partido gobernante, aparecía ante la población como el directo responsable del problema generado a raíz del establecimiento de nuevos impuestos. El descontento se extendió rápidamente hacia las zonas rurales: junto a los nuevos gravámenes sobre la coca, el aguardiente y las marcas de ganado, llegaron también los rumores de que los culpables eran el alcalde y sus cómplices, los empleados de la Compañía Recaudadora de Impuestos³⁰. La violencia no tardó en estallar en las áreas rurales de las provincias de La Mar, Víctor Fajardo y Cangallo. La población indígena levantada atacó y destruyó la hacienda del alcalde, así como también dio muerte a un empleado de la "recaudadora"; justificando su actitud por la responsabilidad que les correspondía en el cobro de impuestos en beneficio personal. Los rebeldes insistían en solicitar al gobierno central la abolición de los impuestos, además de demandar el castigo de los culpables³¹. Organizados en montoneras y reproduciendo el modelo de la jerarquía militar, los campesinos designaron y enviaron comisiones a la ciudad de Lima a fin de tratar directamente con el poder central³².

Nos interesa resaltar en este recuento sucinto de los acontecimientos la percepción campesina respecto del poder tanto del Estado como de los otros sectores sociales regionales, especialmente el de los terratenientes ayacuchanos. En el imaginario colectivo campesino, el Estado fue percibido como un ente al cual se le pueden plantear ciertas demandas de carácter reivindicativo. No creemos que se tratara en este caso, de la redición del viejo "pacto colonial"; las condiciones eran diferentes en los años 20 a las que existieron por ejemplo, durante la guerra con Chile -para no retroceder más lejos-; el Estado adquirió mayor presencia inclusive

en las zonas rurales de Ayacucho y ésta iba dejando de ser meramente represiva.

Por otro lado, la ausencia del pacto colonial nos lleva a interrogarnos si también llegó a su final, en este período, la percepción campesina de una relación paternalista con el poder central; pese a los intentos del Presidente Leguía de establecer este tipo de vínculo con los campesinos, los que desbarataron con sus reivindicaciones tales empeños.

De otro lado, la legitimidad del Estado no era cuestionada como tal y no lo sería hasta que la presencia de partidos políticos como el Apra provocaran dudas respecto a su composición social. Lo que los campesinos cuestionaban era la intermediación con el Estado central ejercida por los terratenientes y las autoridades estatales más ligadas a ellos. El intentar reproducir jerarquías militares, en las que no participaban otros que campesinos y el envío de comisiones a la ciudad de Lima, pasando por encima de las autoridades locales, nos muestra cuán importante era para ellos el eliminar los niveles de intermediación. Se podría argumentar sin embargo, que ésta es una demanda que se dio inclusive en el período colonial; pero el contexto en el que se mueven los campesinos de este siglo es diferente, como es distinto también su interés por influir directamente en las decisiones políticas que a ellos les afectan.

Esta reivindicación era permanentemente bloqueada por los grupos de poder regional; el hecho de ser el Perú una sociedad de profundas brechas sociales y étnicas hace que los mecanismos de intermediación aparezcan como necesarios a fin de establecer puentes de comunicación entre los diferentes sectores sociales.

Los primeros signos de una nueva percepción de la relación Estado-sociedad civil se hallaría a la base de esta demanda campesina. Además, a sus ojos, el Estado dejaba de estar personificado en alguien y pasaba a convertirse en otro tipo de entidad, quizás más abstracta de acuerdo a su comprensión. La modernidad "política" comenzaba a manifestarse entre el campesinado ayacuchano.

Sin embargo, sus percepciones y las respuestas que ellos obtenían tanto del Estado

como de los grupos de poder regional se hallaban en contradicción en esos años y probablemente lo estén en la actualidad. Frente al bloqueo de una modernidad política, que se fue gestando en este período, el campesinado reaccionó buscando reforzar algunos mecanismos tradicionales de poder en el campo.

En otros términos, la incompreensión del Estado y la oposición terrateniente a nuevas formas de participación política, obligaron a los campesinos a retornar a la tradicionalidad. En 1921 se suprimió el régimen secular de autoridades locales en pueblos pequeños y comunidades. Este sistema había logrado, si no disminuir, al menos controlar los abusos de gobernadores, tenientes gobernadores, jueces de paz y otros funcionarios de menor rango; ya que autoridades tales como alcaldes y alguaciles, más ligadas social y étnicamente a los campesinos permitían mantener un balance de poder con las autoridades estatales. Al suprimirse este sistema, el número de abusos aumentó y el campesinado ayacuchano no tardó en demandar la vuelta a la normatividad anterior.

En una demanda contra el teniente gobernador de Huanta, el denunciante alegaba que: *"...verdad es, una necesidad ineludible en la administración la presentación (sic) de servicios de los inspectores y varayos que han sido supresos por leyes regionales, estamos convencidos que la falta de estos cargos daría por ocasión a tantos crímenes y abusos..."*¹³³.

Es posible también que el impase respecto al desarrollo de la modernidad política condujera a los campesinos a adherirse a los movimientos denominados por los investigadores como "utopía andina" tan importantes en la década del 20. En la región podemos rastrear el pensamiento utópico a partir de 1927 en provincias como Cangallo, Víctor Fajardo y La Mar. Pero es preciso señalar, que estas ideas no surgieron a partir de Ayacucho. La documentación que disponemos, nos lleva más bien a proponer que ellas fueron llevadas hacia esta zona por líderes indigenistas -antes que indígenas- que supieron captar bien el sentimiento de frustración de la población campesina ante las dificultades para vincularse directamente con el Estado central y los obstáculos colocados por

el poder regional. A pesar de ello, la "utopía andina" nunca generó en Ayacucho, una adhesión masiva del campesinado, como sostienen algunos investigadores; más bien se circunscribió a algunos líderes comunales más ligados a la actividad política.

Pero el "progreso" enarbolado tan arduosamente por la élite regional, tampoco podía empatarse con los intereses de la población indígena. No era que ésta lo rechazara simplemente por su mayor "apego" a la tradición, sino porque en nombre de esta noción se recurría una vez más a la tradicionalidad.

Las ideas de progreso se llevaron a la práctica a través de la modernización leguista mediante las políticas de desarrollo vial de los años 20. El mecanismo utilizado para la construcción de nuevas vías carrosables fue la denominada "Ley de conscripción vial" que fue impuesta para movilizar la fuerza de trabajo indígena. Esto era una vieja forma de labor compulsiva de asegurar la mano de obra de comunidades y pueblos de la sierra. La compulsión se usaba para desplazar a la población rural hacia zonas donde se construían "modernas" carreteras, siendo necesario recurrir a formas tradicionales de retribución como el pago en coca y aguardiente (¿reciprocidad andina?) y, en no pocos casos, a la violencia pura y simple. Las reacciones contra la conscripción vial generaron también un clima de tensión frente al Estado, estas últimas se basaban en dos demandas no-tradicionales³⁴: pago de salarios y reducción del tiempo de trabajo y de permanencia en las obras.

Los contrastes de la modernidad no se redujeron solamente al plano político o a la noción del progreso. También la modernidad se fue manifestando en el plano social. Para el campesinado, ella implicaba un reconocimiento social que el Estado, los terratenientes e incluso algunos indigenistas de la época se esforzaban en negarle. Para éstos, la integración social de la población indígena ponía en peligro su dominio social y cultural.

En los años 20, surgió en Ayacucho una insistente reivindicación entre los campesinos indígenas para acceder al reconocimiento de su condición de ciudadanía peruana, quizás como

una forma de acortar las distancias sociales y étnicas. El caso más ilustrativo nos lo ofrecen los indios de Quinua, en la provincia de Huamanga, pues en 1921, un grupo de ellos fue acusado por los delitos de motín y asonada. Uno de los acusados explicaba el hecho: "...anoche, estando de regreso a su casa, tocó a la casa de Joaquín Ca(ilegible)ras, donde se encontraba don Abrahán García quién lo llamó y brindó aguardiente y le obligó que como **ciudadano** debe proceder como hicieron los demás a favor del pueblo para libertarse de todo...se encontraron con Higidio Oré y le avisó que a todos el gobernador les apuntó para que pagaran la contribución..."³⁵.

Nos interesa tomar en cuenta dos aspectos: el primero, relacionado al carácter práctico de la reivindicación de ciudadanía. Ya en el imaginario colectivo indígena, "ciudadano" era sinónimo de independencia, y más concretamente de libertad de desplazamiento; en ello radicaba su oposición a la categoría de "indio", en tanto se vivía en una época en la cual los hacendados mantenían la costumbre de limitar los desplazamientos de sus "indios" u obligarlos a moverse compulsivamente por el sistema de enganche o la conscripción vial.

En segundo lugar, podemos inferir una correspondencia unívoca entre indio y tributario, lo uno y lo otro son opuestos, a su vez, a la categoría de "ciudadano". Se era indio por ser tributario y viceversa, de ahí nuestra duda, para este período, de la existencia en Ayacucho, del denominado "pacto de reciprocidad" entre Estado y campesinado, estudiado por otros investigadores en el contexto del altiplano boliviano.

De otro lado, el análisis de los hechos regionales ocurridos en 1922, durante los cuales los campesinos se rebelaron contra la creación de nuevos impuestos, nos lleva a plantear que en el imaginario campesino, estos gravámenes eran percibidos como tributos, reforzando su condición indígena: llegar a ser ciudadano era una aspiración que no se daba en el aire, de ahí sus protestas y movimientos campesinos violentos de esos años que no guardan relación con la magnitud de los impuestos. Quizás una relectura de estos sucesos, nos llevará a comprender mejor el problema de la

el poder regional. A pesar de ello, la "utopía andina" nunca generó en Ayacucho, una adhesión masiva del campesinado, como sostienen algunos investigadores; más bien se circunscribió a algunos líderes comunales más ligados a la actividad política.

Pero el "progreso" enarbolado tan arduosamente por la élite regional, tampoco podía empatarse con los intereses de la población indígena. No era que ésta lo rechazara simplemente por su mayor "apego" a la tradición, sino porque en nombre de esta noción se recurría una vez más a la tradicionalidad.

Las ideas de progreso se llevaron a la práctica a través de la modernización leguista mediante las políticas de desarrollo vial de los años 20. El mecanismo utilizado para la construcción de nuevas vías carrosables fue la denominada "Ley de conscripción vial" que fue impuesta para movilizar la fuerza de trabajo indígena. Esto era una vieja forma de labor compulsiva de asegurar la mano de obra de comunidades y pueblos de la sierra. La compulsión se usaba para desplazar a la población rural hacia zonas donde se construían "modernas" carreteras, siendo necesario recurrir a formas tradicionales de retribución como el pago en coca y aguardiente (¿reciprocidad andina?) y, en no pocos casos, a la violencia pura y simple. Las reacciones contra la conscripción vial generaron también un clima de tensión frente al Estado, estas últimas se basaban en dos demandas no-tradicionales³⁴: pago de salarios y reducción del tiempo de trabajo y de permanencia en las obras.

Los contrastes de la modernidad no se redujeron solamente al plano político o a la noción del progreso. También la modernidad se fue manifestando en el plano social. Para el campesinado, ella implicaba un reconocimiento social que el Estado, los terratenientes e incluso algunos indigenistas de la época se esforzaban en negarle. Para éstos, la integración social de la población indígena ponía en peligro su dominio social y cultural.

En los años 20, surgió en Ayacucho una insistente reivindicación entre los campesinos indígenas para acceder al reconocimiento de su condición de ciudadanía peruana, quizás como

una forma de acortar las distancias sociales y étnicas. El caso más ilustrativo nos lo ofrecen los indios de Quinua, en la provincia de Huamanga, pues en 1921, un grupo de ellos fue acusado por los delitos de motín y asonada. Uno de los acusados explicaba el hecho: "...anoche, estando de regreso a su casa, tocó a la casa de Joaquín Ca(ilegible)ras, donde se encontraba don Abrahán García quién lo llamó y brindó aguardiente y le obligó que como *ciudadano* debe proceder como hicieron los demás a favor del pueblo para libertarse de todo...se encontraron con Higidio Oré y le avisó que a todos el gobernador les apuntó para que pagaran la contribución..."³⁵.

Nos interesa tomar en cuenta dos aspectos: el primero, relacionado al carácter práctico de la reivindicación de ciudadanía. Ya en el imaginario colectivo indígena, "ciudadano" era sinónimo de independencia, y más concretamente de libertad de desplazamiento; en ello radicaba su oposición a la categoría de "indio", en tanto se vivía en una época en la cual los hacendados mantenían la costumbre de limitar los desplazamientos de sus "indios" u obligarlos a moverse compulsivamente por el sistema de enganche o la conscripción vial.

En segundo lugar, podemos inferir una correspondencia unívoca entre indio y tributario, lo uno y lo otro son opuestos, a su vez, a la categoría de "ciudadano". Se era indio por ser tributario y viceversa, de ahí nuestra duda, para este período, de la existencia en Ayacucho, del denominado "pacto de reciprocidad" entre Estado y campesinado, estudiado por otros investigadores en el contexto del altiplano boliviano.

De otro lado, el análisis de los hechos regionales ocurridos en 1922, durante los cuales los campesinos se rebelaron contra la creación de nuevos impuestos, nos lleva a plantear que en el imaginario campesino, estos gravámenes eran percibidos como tributos, reforzando su condición indígena: llegar a ser ciudadano era una aspiración que no se daba en el aire, de ahí sus protestas y movimientos campesinos violentos de esos años que no guardan relación con la magnitud de los impuestos. Quizás una relectura de estos sucesos, nos llevará a comprender mejor el problema de la

ciudadanía, la modernidad y el campesinado ayacuchano.

Quienes han estudiado la ideología campesina en la región se han preocupado más por conocer las diferencias asentadas en la tradición de su visión antes que analizar sus reivindicaciones basadas en una nueva racionalidad.

Algunas Conclusiones Provisionales

Los orígenes de la modernidad en el Perú merecen más atención de los investigadores, precisamente en momentos en que se pone en duda su vigencia y en el caso específico del país, se plantea el problema de la post-modernidad en relación a la propuesta de lo "andino" como ethos de nuestra cultura.

El desarrollo de la modernidad en nuestro medio se dio en condiciones muy singulares, especialmente en la sierra, predominantemente agraria. Pero al igual que las ideas que sirvieron de sustento, cuando no de justificación, a la independencia, la modernidad sufrió transformaciones de acuerdo a los intereses de los distintos sectores étnico-sociales y por esto mismo, no fue sino parcial y limitada; en tanto que, antes de ser propuesta de transformación radical fue instrumento de manutención de condiciones tradicionales de dominación. ¿Cuánto de esta modernidad a la "peruana" de principios de siglo, permanece todavía en el Perú de hoy?

En el caso de Ayacucho, hemos visto cómo la modernidad recorrió todos los sectores de la sociedad regional; sin embargo, ésta nunca fue asumida en su integridad, de ahí que se dio sólo parcialmente. De otro lado, tuvo un carácter fragmentario. Como lo hemos mostrado, sus elementos fueron incorporados de acuerdo a los intereses de los diferentes sectores étnico-sociales. En este sentido, asumió un carácter contradictorio: los tratenientes se sirvieron de ella para legitimar su dominio político y social, en tanto los campesinos fueron asumiendo la modernidad para cuestionar el dominio de los grupos de poder regional manteniendo su tradición allí donde lo moderno no les ofrecía alternativas mejores.

Finalmente, en momentos en que se analizan los orígenes de la ideología senderista en el Perú de hoy, se hace necesario estudiar el desarrollo del pensamiento moderno en Ayacucho. A menudo, nuestros especialistas olvidan que entre los intelectuales huamanguinos de la primera mitad del siglo XX y aquellos ayacuchanos que conformaron el movimiento intelectual de los años 70 y 80 existe algo más que simples coincidencias. De igual modo, los estudios sobre el origen de ciencias como el Folklore y la Antropología deberían tomar en cuenta las continuidades y las características del medio social en el que surge la nueva racionalidad en esta región.